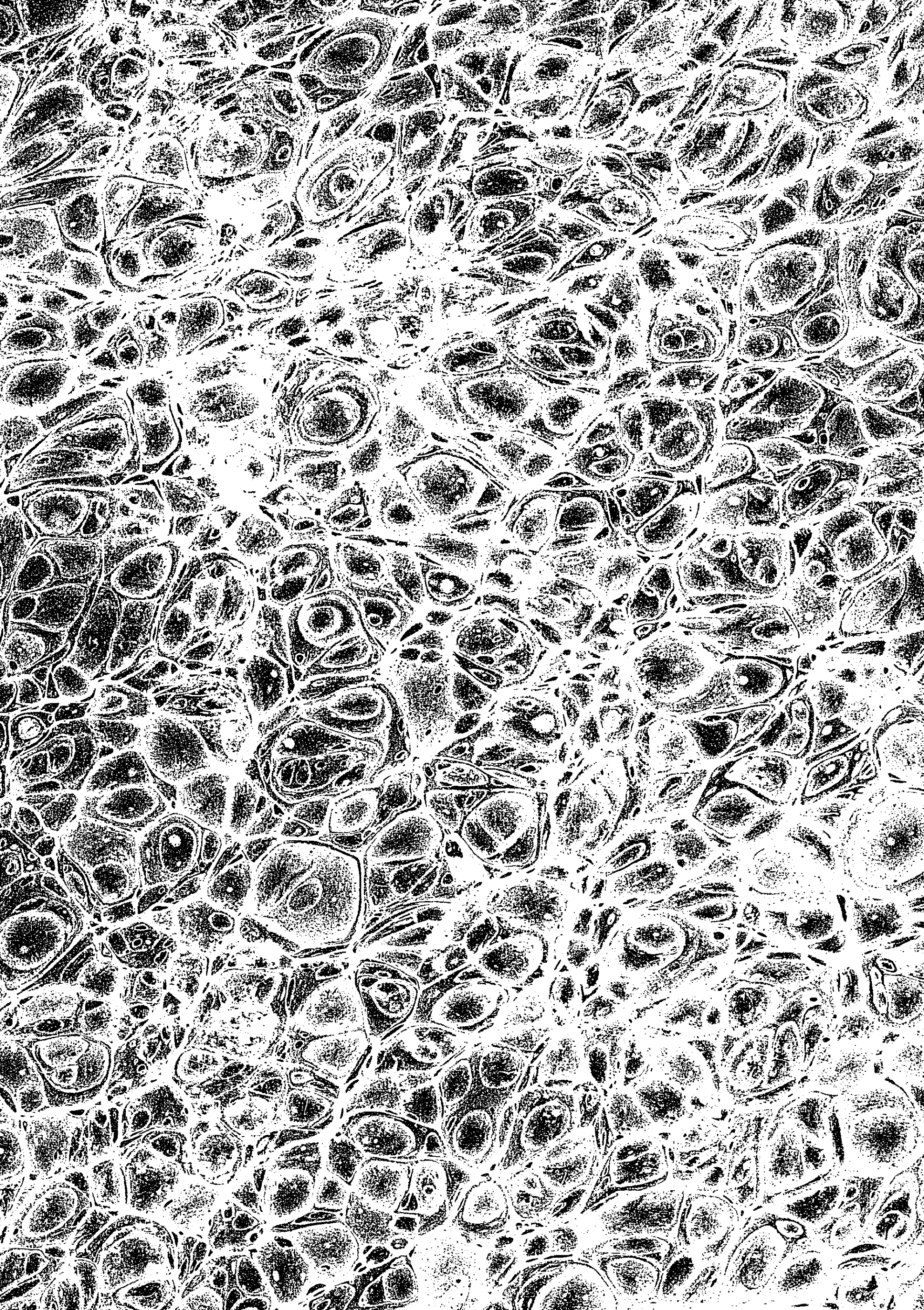

THE HENGSTENBERG COLLECTION
IN THE LIBRARY OF THE
Baptist Union Theological Seminary
Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

Library No........................... *Shelf No.*..........................

CHICAGO, Nov. 19, 1875.

The University of Chicago
Libraries

Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur

HENGSTENBERG COLLECTION

Beiträge

zur

religiöſen Erkenntniß

von

Johann Heinrich Deinhardt,
deſignirtem Director des Gymnaſiums in Bromberg.

Hamburg und Gotha,
bei Friedrich und Andreas Perthes.

1844.

BL 48
.D32

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Hengstenberg Collection

08622

Der

litterariſchen Geſellſchaft

zu Wittenberg

als

ein Zeichen hochachtungsvoller Freundſchaft

gewidmet

vom

Verfaſſer.

Vorrede.

Die folgenden Abhandlungen ſind aus meinem Beſtreben entſtanden, mir über die Gegenſätze der religiöſen Erkenntniß, welche in den letzten Jahren die Zeit bewegten, namentlich über den Gegenſatz des Pantheismus und Theismus und ſeinen weit greifenden Conſequenzen ein deutliches Bewußtſeyn zu verſchaffen und meine durch Nachdenken und Lebenserfahrungen ſchon längſt gewonnenen Ueberzeugungen damit in Verhältniß zu ſetzen. Gegenſätze, wie der genannte, ſind nicht iſolirte der bloßen Litteratur angehörige Erſcheinungen, ſondern ſie bilden den Stachel der Zeitbewegung überhaupt und erſtrecken ſich in modificirten Formen durch alle Lebenskreiſe und verurſachen in allen Individuen, die noch eine Entwicklung haben, die dem Grade ihrer Bildung und der Tiefe ihrer Geſinnung entſprechenden Schwingungen. Denn es handelt ſich in ihnen nicht um ein vereinzeltes Object der Erkenntniß, was ich wiſſen kann oder nicht, ohne daß ich hierdurch etwas We-

ſentliches gewinne oder verliere, ſondern es handelt ſich um den weſentlichſten Punkt des geiſtigen Lebens oder vielmehr um das Weſentliche an und für ſich, welches alles Andere, was man nur denken und thun mag, ſchlechthin beſtimmt und im Beſonderen namentlich auch die ſittliche Lebensrichtung nach ihrer Form, Tiefe und Freiheit bedingt. An den Bewegungen, die die Entwicklung dieſes Bewußtſeyns von dem Weſen des Abſoluten in der Gegenwart hervorbringt, Theil zu nehmen, ſich zu entſcheiden, Partei zu nehmen oder zu reagiren — erſcheint mir daher nicht blos als ein äußerliches durch das Verwachſenſeyn mit der Zeit und ihren Tendenzen wie von ſelbſt herbeigeführtes Bedürfniß, ſondern als eine ſittliche Pflicht, weil es ſich um die letzte Kategorie aller ſittlichen Pflichten handelt oder um das Princip der Sittlichkeit, welches die beſeelende Kraft iſt in allem ſittlichen Thun.

Von dieſen Betrachtungen geleitet habe ich nach dem Maaße meiner Kraft und meiner ganz hauptſächlich pädagogiſchen und didactiſchen Beſtrebungen gewidmeten Zeit die Streitigkeiten in der religiöſen Erkenntniß nicht aus einem müſſigen Speculationstriebe, ſondern mit der lebhafteſten perſönlichen Betheiligung verfolgt, habe mir über die logiſchen Grundlagen derſelben Re=

chenſchaft zu geben verſucht und die Reſultate meiner Erwägung in der mir zu Gebote ſtehenden Form der Darſtellung ausgeſprochen.

Daß ich nun von den ſo entſtandenen wiſſenſchaftlichen Abhandlungen einige, welche mir für ſich ein zuſammenhängendes Ganze zu bilden ſcheinen, hiermit dem öffentlichen Urtheile übergebe, dazu iſt mir der Umſtand eine äußerliche Veranlaſſung geworden, daß ich eben im Begriffe ſtehe, ein neues Amt zu übernehmen und daher meinen hieſigen Freunden, in deren Vereine die meiſten dieſer Arbeiten mitgetheilt worden ſind, ein kleines Denkmal meiner innigen Hochachtung und Freundſchaft hinterlaſſen, dem neuen Kreiſe verehrter Männer aber, mit denen ich von nun an die Ehre haben werde zum Zwecke wiſſenſchaftlicher Jugendbildung zuſammen zu wirken, ſchon jetzt ein Zeugniß von meinen Ueberzeugungen geben wollte.

Sollten ſachkundige Männer und namentlich diejenigen, die an der Subſtanz des Chriſtenthums feſthalten, aber eben ſo ſehr die philoſophiſche Form des in der Religion unmittelbar gegebenen Geiſtes der Wahrheit achten und mit aller Kraft pflegen, dieſe meine Schrift, ſo gering ſie iſt, ihrer Beachtung nicht für unwerth halten; ſo würde ich ihre Beiſtimmung als einen wünſchens-

werthen Lohn für meine Mühe, ihr abweichendes Urtheil aber als ein Mittel betrachten, mich zu orientiren und weiter fortzubilden.

Wittenberg, den 31. März 1844.

Deinhardt.

Begriff der Religion.

Reflectiren wir auf uns, ſofern wir Menſchen ſind, ſo finden wir zunächſt an uns das natürliche Daſeyn, welches von der inwohnenden Seele bewegt, geſtaltet und entwickelt wird, eine beſeelte Leiblichkeit, welche wir, ſo ſehr ſie auch in ihrer natürlichen Form Zeichen eines über die Natur hinausliegenden Weſens an ſich trägt, doch im Weſentlichen nicht über den thieriſchen Organismus hinausſtellen können. Der menſchliche Leib iſt der Naturnothwendigkeit Preis gegeben, wie der thieriſche, und Geburt und Tod, Wachsthum und Fortpflanzung deſſelben haben ihre Analogieen und Vorſtufen im Thierreiche. Mit dieſem natürlichen Theil des menſchlichen Daſeyns hat nun vor Allem die Religion nichts zu thun und die Thiere haben, weil ſie in dieſer natürlichen Organiſation beſchloſſen ſind, keine Religion, ſo wie ſie keine Sprache haben. Wir finden aber, daß die menſchliche Seele, ſo ſehr ſie auf der einen Seite gleich der Seele des Thiers das belebende Princip des Leibes iſt, auf der andern Seite auch ein Leben in ſich ſelbſt hat oder daß ſie ſich nicht blos auf den Leib bezieht und im Leibe iſt, was ſie iſt, ſondern daß ſie ſich auf ſich ſelbſt bezieht und in ſich ſelbſt iſt, was ſie iſt. Dieſes Inſichſeyn der menſchlichen Seele, was ſie zur menſchlichen Seele macht und von der Thierſeele unterſcheidet, iſt das Selbſtbewußtſeyn, in welchem die Seele ſich nicht blos von ihrem Leibe und der Außenwelt, ſondern — was das Weſentliche iſt — ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, ſich ſelbſt gegenſtändlich iſt, an ſich ſelbſt ihren Inhalt hat und daher der Naturnothwendigkeit entnommen iſt und in ſich ſelbſt lebt.

Das Inſichſeyn des Menſchen iſt das wahre Weſen des Menſchen, während der Leib nur ſeine äußerliche Beziehung auf das Naturleben iſt. Dieſes Inſichſeyn bethätigt auch der Menſch allein, ſofern er ſich wirklich als Menſch bethätigt und nicht in blos thieriſchen Functionen verharrt. In dieſes Gebiet der ſelbſtbewußten Innerlichkeit verlegen wir daher auch allein die Religion und wenn wir ſie beſtimmen als das Leben Gottes im Menſchen oder das Leben des Menſchen in Gott, ſo verſtehen wir unter dem Menſchen den innerlichen Menſchen oder das ſelbſtbewußte, ſich von ſich ſelbſt unterſcheidende Individuum und unter Religion alſo die lebendige Gegenwart und Wirkſamkeit der Gottheit in dem innerlichen ſelbſtbewußten Menſchen oder in dem Ich.

Wir nehmen aber hier den innerlichen ſelbſtbewußten Menſchen noch in ſeiner Einfachheit, in welcher alle ſeine unterſchiedenen von der Pſychologie betrachteten Offenbarungsformen noch in dem individuellen Centrum zuſammengefaßt ſind und erheben uns durch dieſe Faſſung über den oft geführten Streit, welcher von den inneren Thätigkeiten die Religion zukomme, ob ſie Sache des Erkennens oder des Wollens oder des Gefühls ſey. Denken und Wollen deuten ſchon dadurch auf ihre gemeinſame Wurzel hin, in der ſie Eins ſind, daß ſie untrennbar vereinigt und nur durch einander ſind, was ſie ſind. Ich kann nicht denken, ohne zugleich denken zu wollen und ich kann nicht wollen, ohne an einem Gedanken den Inhalt des Wollens zu haben. Das Etwas, was ich will, iſt immer ein Gedachtes. Eben ſo iſt weder die Erkenntniß noch der Wille ohne das Gefühl. Was ich auch denke oder will, immer iſt in der Thätigkeit eine Gefühlsbeſtimmtheit, Freiheit oder Unfreiheit, Harmonie oder Disharmonie, Freude oder Trauer. Eben ſo wenig kann der Menſch fühlen ohne zu denken oder zu wollen, das Gefühl iſt vielmehr nur die ſubjective Stimmung in der Geiſtesthätigkeit des Denkens und Wollens und hat an dieſer ſeinen Inhalt.

Die unterſchiedenen ſogenannten Geiſtesthätigkeiten ſind alſo gleichſam nur verſchiedene nach verſchiedenen Seiten hin gerichtete Ausſtrahlungen einer und derſelben Sonne und dieſe Sonne, in der ſie ſich centraliſiren, iſt das ſelbſtbewußte Subject; dieſes iſt es, welches denkt und will und fühlt. Und dieſer innere Lebensgrund, das Ich, in welchem die Unterſchiede in individueller Einfachheit und concreter Unterſchiedsloſigkeit zuſammengefaßt ſind, iſt als der Grund und Boden der Religion anzuſehn. Lebt in dem concreten geiſtigen Subject Gott oder lebt daſſelbe in Gott, ſo iſt in ihm die Religion realiſirt. Allerdings werden dann auch alle Thätigkeiten, in denen ſich das Subject offenbart, religiös beſtimmt ſeyn und in ihrer Form und in ihrem Inhalt Zeugniß ablegen von dem Leben in Gott; alſo die Erkenntniß wird nicht mehr menſchliche Meinung und ungewiſſes Wähnen, ſondern die Erkenntniß der Wahrheit ſeyn; der Wille wird frei ſeyn von Selbſtſucht und Eigennutz und das Gute zu ſeinem Inhalte und Zwecke haben und das Gefühl wird erfüllt ſeyn müſſen von der Freiheit und Seligkeit, die das Daſeyn des Abſoluten erweckt. Aber an und für ſich kann man nicht ſagen, daß die Religion die ſpezifiſche Angelegenheit von einer dieſer Thätigkeiten ſey, ſondern ſie ergreift und erfüllt mich in dem ganzen Umkreis meines individuellen Daſeyns, weil ſie das zu Gott erhobene und in Gott lebendige individuelle Daſeyn ſelbſt iſt. Man ſpricht zwar auch von der Religion in objectivem Sinne und meint alſo z. B. unter der chriſtlichen Religion etwa die Beſtimmungen und Lehren, die das neue Teſtament enthält und die Geſchichte der Kirche weiter ausgebildet und entwickelt hat; aber die Geburtsſtätte dieſer Beſtimmungen ſind ſelbſtbewußte in der Wahrheit lebendige Individuen geweſen und dieſe Beſtimmungen ſind auch jetzt nur in ſo weit wirkliche Religion, als ſie in beſtimmten Subjecten exiſtiren und ſich in ihnen neu erzeugen und fortbilden. Es verhält ſich in dieſer Beziehung ähnlich, wie mit den Naturgeſetzen. Auch dieſe hat der Menſch für ſich erfaßt und in

der Naturwiſſenſchaft ausgeſprochen und bewieſen, aber für ſich ſind ſie bloße Abſtractionen, und Wahrheit und Wirklichkeit haben ſie nur in der Natur; nur in den individuellen Erſcheinungen der Natur exiſtiren ſie als Naturgeſetze und ſind die ewigen Weſenheiten dieſer Erſcheinungen. So kann auch die Religion aus ihrem lebendigen Mutterſchooße der inneren Subjectivität herausgenommen und als eine abſtracte Lehre und Bekenntniß ausgeſprochen und mitgetheilt werden; aber die eigentliche und einzige Wirklichkeit der Religion iſt das innerliche von Gottes Geiſt und Leben erregte und erfüllte Subject und diejenigen, welche Religion lehren, beſchreiben nur ihr eigenes von Gott belebtes Innere Andern zum Reizmittel, daß ſie ſich auch bemühen, das Gleiche in ſich zu finden und zum Maaßſtabe, mit dem ſie dasjenige, was ſie ſchon in ſich haben, meſſen können. Das iſt aber dann bloße Religionslehre, während die Religion ſelbſt das zu Gott erhobene und mit Gott erfüllte individuelle Subject iſt.

Iſt aber der innerliche Menſch und zwar in ſeiner individuellen Totalität der Grund und Boden, auf dem die Religion erwächſt, ſo entſteht die weitere Frage, was iſt's denn nun eigentlich in uns, was uns dazu treibt, uns mit Gott zu vereinigen, ja überhaupt nur ein ſolches Weſen, was wir Gott nennen, vorauszuſetzen? —

Es muß geſtattet ſeyn, zunächſt, wenn auch nur mit wenigen Worten, an die äußere Lebenserfahrung zu erinnern, daß im Laufe des individuellen Lebens die Noth die gewöhnliche Geburtsſtätte einer lebendigern Religioſität zu ſeyn pflegt. Es iſt ein altes bewährtes Sprüchwort: Noth lehrt beten. Der Tod nimmt uns etwa die geliebteſten Menſchen hinweg, oder wir ſelbſt ſind von Krankheit oder Armuth und Hülfsloſigkeit niedergedrückt oder wir haben in unſrer bürgerlichen Stellung nicht die wünſchenswerthe Unabhängigkeit; in ſolchen und ähnlichen Fällen, wo wir die Schranken unſeres individuellen Daſeyns fühlen, nehmen wir mit beſonderer Erregtheit unſre Zuflucht zur Gottheit und fühlen uns erſt in die-

ſer Erhebung getröſtet und frei gemacht. Und nicht anders verhält es ſich mit ganzen Völkern. Beobachten wir die Zeitmomente, wo der religiöſe Geiſt ſich mächtiger offenbart, ſo finden wir ſie bezeichnet durch Unterdrückung von außen oder Krieg, allgemeines Unglück, Krankheit u. ſ. w. Druck und Unfreiheit ſind es, die in dem Menſchen das lebendige Bedürfniß nach Freiheit hervorrufen und ihn zu Gott hintreiben, um in ihm Freiheit und Genüge zu finden. Aber die äußeren Ereigniſſe und Erfahrungen ſind nur zufällige Erregungsmittel und würden auf uns gar keinen Einfluß ausüben können, wenn nicht unſer Bewußtſeyn ihnen entgegenkäme und ſie in ſeinem Sinne deutete. Wir haben Religion und brauchen Religion auch ohne ſolche negative Ereigniſſe, aber in dieſen wird ſich das Bewußtſeyn der in ihm ſelbſt liegenden Schranke, die daſſelbe zur Religion hintreibt, lebendiger bewußt. Was uns auch ohnedieß innerlich zur Religion hintreibt und ihre Geneſis, wenn auch noch nicht ihre Realität bildet, iſt das Bewußtſeyn der individuellen Beſchränktheit. Auf welcher Stufe der geiſtigen Ausbildung wir auch ſtehen mögen, immer bleibt uns die individuelle Schranke. Wir wiſſen und fühlen, daß wir nicht blos ſinnlich, ſondern auch geiſtig endliche Weſen ſind, deren Daſeyn und Bewußtſeyn blos bis auf einen gewiſſen Punkt geht und daß jenſeits dieſes Punkts eine Sphäre liegt, über die wir keine Macht und kein Bewußtſeyn haben. Und dieſes Bewußtſeyn unſrer Endlichkeit und Beſchränktheit geht durch alle Thätigkeiten hindurch, in denen ſich unſer Inneres offenbart und ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Die Erkenntniß entwickelt ſich zwar von Stufe zu Stufe und gibt uns wachſende Einſicht in das Weſen der Dinge, ſo wie über uns ſelbſt und den Endzweck unſeres Daſeyns; aber die Erkenntniß, die jedem von uns als individueller Perſönlichkeit eigen iſt, bleibt endlich und beſchränkt; endlich dem Umfange nach eben ſo ſehr, als nach der Tiefe und Allgemeinheit. Ja es verhält ſich hier wie mit einem von ſeinem Mittelpunkte ſich erweiternden Kreiſe. Wie dieſer von ſeinem concentriſchen

Mittelpunkte aus wächſt und ſo ſich nach Radius und Umfang vergrößert und doch durch ſein Wachsthum gerade immer größere Grenzen erhält, in denen er mit dem übrigen Raume in Beziehung tritt; ſo werden auch für die wachſende Erkenntniß die Grenzpunkte, in denen das ſchon Erkannte mit dem noch nicht Erkannten in Verbindung tritt, immer zahlreicher und mit dem Bewußtſeyn von dem Wachsthum der Erkenntniß wächſt daher auch nothwendig das Bewußtſeyn von der Größe des noch nicht Erkannten und die das Meiſte und Beſte wiſſen, haben daher auch die deutlichſte Erkenntniß von den Schranken ihres Wiſſens.

Ganz ähnlich reflectirt ſich die Beſchränktheit, die uns als individuellen Geiſtern zukommt, in dem Willen. Der Wille iſt Selbſtbeſtimmung oder die Fähigkeit des Ichs, ſich ſelbſt zum Urheber ſeiner Wirklichkeit zu machen. Das Geſetz des Willens iſt, daß das Subject ſeine eigne That iſt oder ſich ſelbſt zu dem macht, was es iſt. Daß wir aber überhaupt ſchon in die Exiſtenz eintreten, daß wir uns unter ganz beſtimmten Bedingungen entwickeln, daß wir von dieſen Eltern geboren und erzogen ſind, dieſem Volke angehören, daß uns dieſe und andre Lebensſchickſale zufallen, daß wir zu einer beſtimmten Zeit ſterben müſſen u. ſ. w., alles das iſt nicht Sache unſerer Selbſtbeſtimmung; wir haben es nicht gewollt und ſind in ſofern auch nicht unſere eigene That, ſondern finden uns durch einen andern Willen und eine andere Macht beſtimmt und müſſen es uns gefallen laſſen und bleiben, was wir ſind, wir mögen wollen oder nicht. Und wenn wir auch von dieſer Natur-, Familien- und Volksbeſtimmtheit abſehn, zu der wir uns nicht ſelbſt beſtimmt haben, und darauf ſehen, wozu wir uns innerhalb der gegebenen Verhältniſſe machen und machen können, ſo finden wir auch hier keineswegs die Unabhängigkeit und ſelbſtbeſtimmende Kraft des Willens, die ſein Weſen iſt. Ohne die Freiheit, die die Religion gibt, iſt der Wille beſtimmt durch ſinnliche Luſt, Eitelkeit, endlichen Vortheil und iſt alſo in ſeinen Entſchließungen

bedingt durch etwas Aeußerliches und nicht blos durch ſich ſelbſt, was ſein Begriff doch iſt.

Wenn nun in der Erkenntniß und in dem Willen eine Schranke iſt, ſo offenbart ſie ſich nothwendig ſchon um deswillen auch im Gefühl. Stößt die geiſtige Thätigkeit des Erkennens und Wollens und des davon abhängigen Handelns auf Schranken, ſo erſcheint dieſe Beſchränktheit ſofort auch als Stimmung des Gefühls, als Unfreiheit, Unfrieden mit ſich und der Welt, Unruhe ꝛc. Dieſe Unfreiheit und Unklarheit des Gefühls exiſtirt, in wem und unter welchen Umſtänden ſie ſich findet, zugleich mit dem Gefühl, daß es nicht ſo iſt, wie es ſeyn ſollte und mit dem unwiderſtehlichen Triebe, dieſen Zuſtand aufzuheben und Theil zu nehmen an einem Weſen, in welchem unendliche Klarheit, Freiheit und Seligkeit herrſcht.

Alſo in dem Bewußtſeyn unſrer Schranke und Nichtigkeit liegt die Geneſis der Religion. Nicht die Schranke als ſolche führt zur Religion, ſonſt müßten auch die Thiere Religion haben, ſondern das Bewußtſeyn der Schranke iſt die Zeugungsſtätte der Religion. Denn in dem Bewußtſeyn der Schranke liegt zugleich das Bewußtſeyn des Unendlichen und die Beſtimmung zum Unendlichen. Wie wollte ich die Endlichkeit der Erkenntniß faſſen, wenn ich nicht zugleich den Trieb und die Beſtimmung zur Unendlichkeit der Erkenntniß in mir trüge? Wie könnte ſich der Wille unfrei fühlen, wenn nicht ſein Weſen und ſeine Beſtimmung die Freiheit wäre? Eben ſo kommt das Gefühl der leiblichen und geiſtigen Noth von der Gewißheit her, daß dieſer Nothſtand nicht unſre Wahrheit iſt, ſondern daß die Freiheit von der Noth das iſt, was unſerem Weſen entſpricht. Das Bewußtſeyn des Endlichen iſt zugleich ein Bewußtſeyn des Hinausſeyns über das Endliche wenigſtens der Beſtimmung nach und darum lebt in dem Bewußtſeyn des Endlichen, das der Menſch als Menſch in ſich trägt, auch der unwiderſtehliche Trieb, ſich

ſeiner Endlichkeit und Unvollkommenheit zu entäußern und in eine Sphäre zu flüchten, in der Noth, Mangel, Schranke, Uebel und Sünde abſolut aufgehoben ſind. Dieſer Prozeß, in welchem ſich das endliche und beſchränkte Subject aufgiebt und ſich an den Unendlichen, an Gott hingibt, iſt das erſte Moment der Religion, es iſt der Befreiungsprozeß des Menſchen, durch welchen Schranke und Sünde getilgt und die Vereinigung des Menſchen mit Gott bewirkt wird, ein Herausarbeiten des Menſchen aus ſeiner natürlichen Beſtimmtheit zu der idealen Geſtalt, in welcher er ſich dann eins weiß und fühlt mit Gott und befähigt iſt, ſeinen Willen in Einklang zu halten mit dem göttlichen Willen. Dieſe ideale Geſtalt aber, zu der jener Befreiungsprozeß den Menſchen einmal erheben und die dieſer immerfort erneuern ſoll, iſt die ſittliche Perſönlichkeit, das Zweite, worauf es in der Religion ankommt. Beide aber — nämlich die Erhebung des Menſchen zu Gott und die freie Einigkeit des Menſchen mit Gott oder die Sittlichkeit — ſetzen die Erkenntniß Gottes voraus, die das Dritte oder vielmehr das Erſte in der Religion iſt. Denn wenn die Aufgabe des religiöſen Prozeſſes darin beſteht, mich in meiner individuellſten Perſönlichkeit zu Gott zu erheben, mich zu entäußern und des Lebens und der Gnade Gottes theilhaftig zu machen, ſo wird, damit dieſer Prozeß nur beginnen könne, irgend ein Begriff von der Gottheit vorausgeſetzt. Soll ich mich zu Gott erheben, ſo muß ſich mir Gott zuvor in irgend einer ſeiner Beſtimmungen offenbart haben, ſonſt iſt aller Cultus unmöglich. Niemand glaubt nur ſo im Allgemeinen an Gott, ſondern er glaubt auch etwas von Gott, was ſein Weſen iſt, und dieſe Beſtimmtheit der Erkenntniß Gottes bedingt nicht blos die Möglichkeit, ſondern auch die Richtung, Form und Kraft des Cultus ſo wie das Princip der Sittlichkeit. Wie komme ich zu Gott? Das iſt erſt die zweite Frage in der Religion oder die Frage nach der Verſöhnung mit Gott. Was iſt Gott? iſt die erſte Frage und die dritte: was bin ich im Verhältniß zu Gott und zu

den Menſchen, wenn ich das Ziel meines Strebens erreicht habe oder worin beſteht die Sittlichkeit?

1. Darin ſind alle Religionen und alle Menſchen, die an Gott glauben, eins, daß Gott das unendliche Weſen iſt, das außer ſich keine Schranke hat und alſo in Beziehung auf den Menſchen das Weſen, dem der Menſch in ſich keine Schranke entgegenſtellen darf, ſondern deſſen Leitung und Willen er ſich unbedingt überlaſſen ſoll. Der Unterſchied in der Erkenntniß und daher auch der Unterſchied unter den Religionen beginnt aber mit der weiteren Frage: was iſt das Unendliche, das in Allem waltet und walten ſoll, was iſt dieſes Weſen aller Weſen in ſich ſelbſt? Wenn ich nämlich ſage: Gott iſt das Unendliche oder der Unendliche und faſſe das Unendliche als das Alles beſtimmende, Alles beherrſchende, und namentlich mich, den Menſchen, beherrſchende und beſtimmende Weſen, ſo habe ich Gott nur erſt gefaßt in Beziehung auf Anderes, in Beziehung auf die Welt und den Menſchen, aber was nun das Unendliche in ſich ſelbſt iſt, von was für Natur und Eigenſchaft, das iſt damit noch nicht erkannt. Es handelt ſich aber in der Lehre von Gott darum, was Gott in ſich ſelbſt iſt unabhängig von uns und unſrer Erhebung zu ihm. Für den Menſchen zwar exiſtirt Gott nur in ſo weit und in ſo fern, als er in dem menſchlichen Bewußtſeyn iſt und wenn Gott nicht in unſerem Bewußtſeyn iſt, ſo iſt's für uns ſo gut, als wenn gar kein Gott exiſtirte und die Atheiſten, wenn es anders ſolche gibt, wären diejenigen, in deren Bewußtſeyn Gott nicht exiſtirt und ſie ſprechen es dann auch aus, daß Gott überhaupt nicht iſt. Es iſt hier gerade ſo wie mit anderem geiſtigen Inhalt, der in unſer Bewußtſeyn fällt. Für mich exiſtirt ein anderer Menſch oder ein Volk oder ein Buch oder auch nur ein Gedanke, ein Geſetz oder was es auch außer mir ſey, es exiſtirt ein ſolches Weſen für mich nur in ſo fern, als ich von ihm weiß und wenn ich nichts von ihm weiß, ſo iſt's ſo gut für mich, als wenn es überhaupt nicht exiſtirte. Aber wenn ich einmal eine

Sache wahrhaft weiß, ſo liegt auch dieſes im Wiſſen, daß es nicht blos ſubjectives Wiſſen iſt, ſondern daß die gewußte Sache objective Realität hat. Einen andern Menſchen erkenne ich nur dann, wenn er ſich mir offenbart und ich weiß nur das von ihm, was er für mich iſt und in mir iſt, aber das liegt ſogleich in der Erkenntniß, daß ich in ihr den Andern ſo habe, wie er in ſich ſelbſt iſt und daß ich ihn gar nicht erkannt habe, wenn ich ihn nicht ſo weiß, wie er ſich ſelbſt weiß oder vielmehr wie er in ſich ſelbſt iſt. Auch die Natur hat in Beziehung auf uns objective Realität, ſie ruht auf ihrem eigenen Begriffe und beſteht und entwickelt ſich unabhängig von uns, wir mögen ſie erkennen oder nicht und trotz dem, daß uns die objective Realität der Natur abſolut gewiß iſt, iſt ſie doch nur in ſo fern für uns, als wir von ihr wiſſen. So iſt's auch mit ihren Geſetzen. Wir haben ein Bewußtſeyn von ihnen und ſo ſehr dieſes Bewußtſeyn von den Naturgeſetzen in uns iſt, unſerem Geiſte und unſrer Vorſtellung angehört, ſo iſt es doch nur dann Wahrheit, wenn es daſſelbe iſt, als was die Natur in ſich ſelbſt iſt oder wenn unſer Bewußtſeyn von der Natur identiſch iſt mit dem objectiven Begriffe der Natur. Die wahre Erkenntniß iſt von der beſonderen Subjectivität unabhängig und in ſich allgemein und objectiv. Nehmen wir beiſpielsweiſe noch die mathematiſche Erkenntniß, ſo ſind ihre Sätze von dem erkennenden Subjecte völlig frei; es ſind allgemeine, objectiv gewiſſe Wahrheiten und ſie werden als ſolche auch durch den Beweis gerechtfertigt. Je nach der eigenthümlichen Bildung und Faſſungskraft erkennt ſie das eine Individuum und das andere erkennt ſie nicht; wer ſie aber erkennt, der erkennt damit zugleich auch, daß er in dieſer Erkenntniß, ſo ſehr ſie in ihm lebt, etwas objectiv Allgemeines hat.

So iſt alles wahre Wiſſen beſchaffen, es iſt Wiſſen mit der weſentlichen Beſtimmung, daß das Gewußte Realität hat, und das Wiſſen von Gott macht davon ſo wenig eine Ausnahme, daß für daſſelbe die gegebene Beſtimmung in einem

unendlich prägnanterem Grade gilt. Auch das religiöſe Wiſſen iſt zunächſt allerdings eine Thätigkeit und Vermittelung unſeres Geiſtes, aber es iſt Wiſſen mit der abſoluten Sicherheit, daß der von uns gewußte Gott ein reales, von unſerem und allem menſchlichen Bewußtſeyn unabhängiges, in ſich ſeyendes und ſich auf ſich ſelbſt beziehendes Weſen iſt und der geringſte Zweifel an der Objectivität dieſes Wiſſens würde den Begriff der Religion ſofort zerſtören. Ich ſage, daß dieſes Wiſſen von Gott für uns eine unendlich höhere Realität hat, als alles andere Wiſſen etwa von den Naturgegenſtänden oder von den Menſchen. Denn alles Andere iſt uns im Verhältniß zu Gott unweſentlich, d. h. unſere Exiſtenz iſt durch die Exiſtenz der anderen Dinge nicht ſo weſentlich bedingt, als durch die Exiſtenz Gottes. Gott bildet das abſolut nothwendige Complement unſeres Weſens; wir können uns nicht ſelbſt erfaſſen, wenn wir nicht zugleich Gott mit erfaſſen, wir können nicht exiſtiren, ohne daß Gott als exiſtirend vorausgeſetzt wird, wir leben und ſind nur in Gott. Gott iſt uns nicht etwa ferner, als die andern Gegenſtände des natürlichen oder geiſtigen Univerſums, ſondern er iſt uns näher, er iſt uns das Allernächſte, das ſich unwiderſtehlich in uns geltend macht und unſer Wiſſen und Wollen und das Centrum unſrer Perſönlichkeit in Anſpruch nimmt, wie nichts in der Welt. Daher hat auch kein Wiſſen, ſo gewiß es auch in ſich ſeyn mag, den Grad der Gewißheit, den das Wiſſen von Gott in ſich hat. Das wirkliche Wiſſen von Gott iſt uns nicht blos ſo gewiß, als es uns etwa gewiß iſt, daß die Sonne am Himmel iſt, ſondern es iſt gewiſſer; es hat das abſolute Criterium der Gewißheit in ſich, es iſt mir ſo gewiß, als ich mir ſelbſt gewiß bin. Die Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns iſt nicht blos eine höhere Gewißheit, als die durch unſere Sinne vermittelte Gewißheit, ſondern es iſt die Gewißheit ſelbſt und daher der Maaßſtab für alle Gewißheit. Aber ſo gewiß es iſt, daß ich bin, ſo gewiß iſt es, daß ich in Gott bin und daß Gott in mir iſt und ich kann meines Seyns nicht anders ge-

wiß ſeyn, als indem ich zugleich mit demſelben Grade der Sicherheit des Seyns Gottes gewiß bin, durch welchen mein Seyn bedingt iſt.

Die unmittelbarſte Form, in welcher dieſe Gewißheit von Gott in uns exiſtirt, iſt der Glaube. Der Glaube iſt ſubjective Gewißheit von Gott oder die Gewißheit, die ich, dieſes beſtimmte Subject, vom Abſoluten in mir trage. Er iſt nicht ein unſicheres Wähnen und Meinen, ſondern Gewißheit, abſolute, zweifelloſe Gewißheit, denn eine noch den Zweifel in ſich tragende Gewißheit iſt von dieſer Seite keine Gewißheit mehr, ſondern mit Ungewißheit vermiſchte Gewißheit, aber der Glaube iſt fern von aller Ungewißheit, er iſt nach Luthers Ausdruck eine lebendige, verwegene Zuverſicht, ſo gewiß, daß er tauſendmal darüber ſtürbe. Es iſt aber die Gewißheit, die ich von Gott habe, wenigſtens iſt von einem ſolchen Glauben in der Religion allein die Rede. Ich kann auch einen andern Inhalt des Glaubens haben, ich kann glauben an die Rechtlichkeit eines andern Menſchen, an die Geſetzmäßigkeit des Univerſums, an die Herrlichkeit des Vaterlandes ꝛc. und in allen Fällen iſt dieſe ſubjective Gewißheit, die ich von einer Sache habe, etwas eben ſo Herrliches als Wirkſames, aber der religiöſe Glaube geht über alle ſolche Formen des Glaubens, die ſich auf etwas Endliches beziehen, hinaus und umfaßt ſie, indem er Gott umfaßt. Der religiöſe Glaube kann durch Belehrung in dem Subjecte äußerlich vermittelt ſeyn, aber die Belehrung bringt ihn nicht nothwendig hervor. Das Subject kann voll von religiöſen Kenntniſſen und doch ohne Glauben ſeyn. Eben ſo können Lebensſchickſale den Glauben vermitteln, aber ſie können auch ſpurlos an dem betreffenden Subjecte vorübergehen, ohne daß ſie in ihm zünden und das Licht des Glaubens erzeugen. Es mag auch ſeyn, daß manches Subject durch die Nothwendigkeit des Denkens zum Glauben geführt wird oder mit andern Worten, daß die objective Begründung der Sache die ſubjective Gewißheit zur Folge hat, aber theils iſt dieſe Folge nicht noth=

wendig, theils iſt der umgekehrte Gang der gewöhnlichere, daß ich die ſubjective Gewißheit durch Hervorhebung des Allgemeinen in ihr und durch Entwicklung des Zuſammenhangs ihrer Momente zur objectiven Gewißheit im Beweiſe erhebe. Der Glaube kann äußerlich auch durch die Autorität vermittelt ſeyn, indem ich den Ausſprüchen einer Perſon, deren Wiſſen und Weſen mir durch anderweitige Erfahrungen als glaubwürdig gilt, Folge leiſte.

Aber alle dieſe äußeren Vermittlungen, die zum Theil ſchon mit dem Cultus zuſammenhängen, ſind der bloße Weg zur Sache und nicht die Sache ſelbſt. Die Sache ſelbſt oder der Begriff des Glaubens iſt die abſolute Gewißheit einer menſchlichen Perſönlichkeit von Gott. Die beiden Momente des Glaubens ſind demnach die menſchliche Perſönlichkeit mit ihren Erfahrungen, Schickſalen, Nachdenken, Lernen ꝛc. und Gott ſelbſt, der durch ſeine Gegenwart und Wirkſamkeit im Menſchen dieſe Gewißheit von ſich hervorgebracht hat und hervorbringt. Der Glaube iſt eben ſo ſehr ein Werk Gottes als ein Werk des Menſchen. Wenn Gott dem Menſchen ſich nicht mittheilte, ſo würde der Menſch Gottes nicht gewiß werden können, aber auch wenn der Menſch ſich nicht öffnete und mit Freiheit der göttlichen Offenbarung ſich hingäbe, ſo würde Gott ſich ihm nicht mittheilen können; aber freilich gehört es eben ſo ſehr zur Natur Gottes, ſich mitzutheilen, als zur Natur des Menſchen, Gottes theilhaftig zu werden.

Die nähere Beſtimmtheit des Glaubens liegt nun darin, als was für ein Weſen Gott dem menſchlichen Subjecte gewiß iſt. In dieſem Unterſchiede der Auffaſſung Gottes im Glauben liegen die unterſchiedenen Religionen. Darin zwar ſind alle Religionen eins, daß Gott das Unendliche iſt und der Menſch und die Welt überhaupt das Endliche; aber wenn nun die weitere Frage geſtellt wird, was iſt das Unendliche in ſich? da lauten die Antworten ſo verſchieden, ſo verſchieden die Religionen ſind und es iſt dann ein weſentlicher Unterſchied, ob z. B. Gott als das Licht, oder die Schönheit

oder als der Herr, oder als die Liebe oder der Geiſt gefaßt wird, aber ſelbſt unter den noch ſo verſchiedenen Erkenntnißformen des göttlichen Weſens wird ein innerer Zuſammenhang ſtattfinden und diejenige Faſſung wird als die vollkommenſte angeſehn werden müſſen, die die übrigen als Momente oder als unterſchiedene Beziehungen ihres eigenen Weſens in ſich hält.

2. Das zweite Moment der Religion iſt der Cultus. Er ſetzt die Gewißheit von Gott und eine beſtimmte Erkenntniß ſeines Weſens voraus und richtet ſich in ſeiner Form und Tiefe nach der Beſtimmtheit dieſer Erkenntniß. Diejenige Religion, in der Gott als Liebe gefaßt wird, muß einen auf Liebe und Vertrauen baſirten Cultus haben und die Cultusformen werden einen geiſtigen Character haben.

Der Cultus unterſcheidet ſich aber dadurch von der Erkenntniß Gottes, daß er practiſch iſt. Die Erkenntniß hat einen beſtimmten Begriff von Gottes Weſen, im Cultus aber verfolge ich einen beſtimmten Zweck, nämlich den Zweck, mich zu Gott zu erheben oder mich in eine ſolche Richtung und Bewegung zu ſetzen, daß Gott in mir lebe und wirke. Der Cultus geht aus von dem Gefühl der Geſchiedenheit des Menſchen von Gott und iſt der geiſtige Prozeß, dieſe Geſchiedenheit aufzuheben und eine lebendige Gemeinſchaft zu bewirken. Der Anfang im Cultus iſt das Bewußtſeyn der Geſchiedenheit von Gott und das iſt der negative Theil deſſelben. Es entwickelt ſich dieſes Bewußtſeyn von der Endlichkeit des Endlichen und von der Unvollkommenheit des Unvollkommnen in mir etwa an einzelnen Fehlern und Gebrechen, die ich an mir finde und im Widerſpruch mit dem göttlichen Weſen und Willen ſehe, aber das Bewußtſeyn von meiner Nichtigkeit bleibt nicht beim Einzelnen ſtehen, ſondern geht in ſeiner vollendeten Entwicklung auf das Ganze und der Menſch geht nicht blos zu dem Bekenntniß fort, daß dieſes oder jenes oder Vieles in ihm nicht ſo iſt, wie es in Gott ſeyn ſoll, ſondern daß er ſelbſt in ſeiner totalen Perſönlichkeit vor Gott nichtig und

verwerflich iſt. Aber indem der Menſch ſich ſeiner Endlichkeit und Nichtigkeit lebendig bewußt wird und ſich ſelbſt verwirft, ſo iſt in einer ſolchen totalen Negation ſeiner Selbſtheit in der That die letzte Schranke, die ihn von Gott trennt, aufgehoben und der Zugang zu dem abſoluten Leben Gottes eröffnet. Das Bewußtſein von der Endlichkeit des Endlichen iſt zugleich ein Bewußtſeyn von der alleinigen Realität des Unendlichen und das Gefühl von der abſoluten Verwerflichkeit des Böſen in mir iſt nicht möglich ohne das Gefühl des abſolut Guten, das mir nahe iſt und mich zu ſich erhebt. In der unbedingten Verwerfung des Böſen liegt zugleich das Zeugniß, daß ich das Gute allein billige und will und in ſeiner Aneignung mich allein befriedigt fühle. Das tiefſte Gefühl der Sünde und die Reue über die Sünde hat zur Folge den Troſt, daß die Sünde überwunden iſt und daß ſie auch in mir überwunden wird ſo gewiß, als es gewiß iſt, daß des Menſchen Beſtimmung iſt, in Gott zu ſeyn.

In den vorchriſtlichen Religionen iſt dieſer negative Prozeß, durch welchen der Menſch die Schranken zwiſchen ſich und Gott aufhebt oder aufzuheben ſucht, noch an das Sinnliche geknüpft in Folge der ſinnlichen Auffaſſung der Gottheit. Die gewöhnliche Form des Cultus iſt daher das äußerliche Opfer, in welchem der Menſch das Bekenntniß ablegt, daß ihm nichts ſo groß und theuer iſt, was er nicht der Gottheit hinzugeben im Stande wäre; aber das höchſte Opfer iſt das Opfer des Geiſtes, in welchem der endliche Geiſt ſich ſelbſt Gott aufopfert und dieſes Opfer iſt erſt im Chriſtenthum erkannt zugleich mit dem Begriffe, daß Gott der Geiſt iſt und daher auch alles Bewegen zu ihm und alles Leben in ihm im Geiſte vor ſich geht. Das Chriſtenthum tritt daher mit der Forderung auf: thut Buße! Die Buße iſt aber der Tod des empiriſchen Ichs, aus welchem das geiſtige Selbſt erwächſt und in der Buße als der Verwerfung des natürlichen Menſchen liegt zugleich eine unendliche Sehnſucht nach dem Menſchen des Geiſtes, dem abſolu=

ten Ebenbilde der Gottheit, in dem Gott in ſeiner unendlichen Fülle lebt und wirkt. So ſehr nun der einzelne Menſch die Beſtimmung hat, auch in ſich den Menſchen des Geiſtes zur Exiſtenz zu bringen und nichts davon ablaſſen kann, daß er beſtimmt ſey zum Ebenbilde der Gottheit, ſo wird doch dieſes Gott gleiche Weſen in uns nur zeitlich hervorgebracht, an ſich iſt es ewig und dem Menſchen, in welchem jene Converſion vor ſich geht, erſcheint es als das Ideal ſeiner Vollkommenheit und als das abſolute Zeugniß von der Gnade Gottes, der ſich dem Menſchen mitgetheilt hat, um ihn zu ſich zu erheben. Der chriſtliche Cultus beſteht daher namentlich darin, den Gottmenſchen zu erkennen, ihm ſich hinzugeben, in ihn ſich einzuleben. Dieſes Verhältniß heißt auch Glaube, wie jene ſubjective Gewißheit von Gottes Weſen, aber der Glaube hat hier die practiſche Bedeutung des Vertrauens, der Hingebung, der Ueberlaſſung, während er dort in der Bedeutung theoretiſcher Gewißheit genommen wurde. Für eine ſolche Stimmung und Stellung des Gemüths, in welcher der Menſch das Verwerfliche in ſich verworfen und ſich gleichſam von ſich ſelbſt geſchieden hat, iſt das Evangelium, daß Gott erſchienen iſt im Fleiſch, erſt etwas, weil dieſe Verkündigung dem innerſten Bedürfniſſe des Subjects Befriedigung gewährt. Die bloße Erzählung, daß Gott als Menſch erſchienen ſey, würde den Schriften, welche im Chriſtenthum als das Hauptmittel religiöſer Erhebung gelten, nicht die Kraft und Wahrheit geben, die ſie haben, ſondern der Geiſt, der ſie durchdringt, iſt es, der den Geiſt des Menſchen zu ſich hinzieht und ihm das objective Zeugniß gibt, von dem, was er ſubjectiv in ſich fühlt und erſtrebt. Ihre Sprüche und Geſchichten ſtammen aus dem Geiſte des menſchlichen Glaubens, der ſich der ewigen Wahrheit unbedingt überläßt, und daher auch umgekehrt aus dem Geiſte der göttlichen Gnade, die ſich dem Menſchen mittheilt und ſind daher jedem, der auf demſelben Punkte der Erhebung zu dem Unendlichen ſteht, wie aus dem Herzen geſchrieben

und tönen ihm wie die lieblichſte Muſik aus dem Lande ſeiner Sehnſucht. Das Wohlgefallen aber an und das Vertrauen zu der vollkommnen Perſönlichkeit, von der das Evangelium Zeugniß ablegt, iſt ein Beweis davon, daß derjenige Menſch, der es hat, den ſinnlichen, natürlichen und ſelbſtſüchtigen Menſchen wirklich verworfen und den Gott gleichen Menſchen ſich zum Ziel ſeines Denkens und Strebens erwählt habe; dieſes Verhältniß rechtfertigt vor Gott und iſt die Quelle eines neuen ſittlichen Lebens. Die ſogenannte Sündenvergebung vor Gott, deren ſich der Menſch im Glauben an den Gottmenſchen theilhaftig geworden empfindet, kann nicht ſo formell angeſehen werden, als wenn ein König einem Verbrecher aus Gnaden die Strafe erläßt, wobei der Verbrecher doch immerfort der Geſinnung nach ein Verbrecher bleiben könnte; die Sündenvergebung vor Gott iſt real, dem Menſchen ſind die Sünden vergeben, wenn die Wurzel derſelben in ihm getilgt iſt d. h. wenn die innerſte Intention des Willens auf das abſolut Vollkommne geht. Daher erreicht der Cultus nur dann ſeinen Zweck, wenn ſich in demſelben der ſittliche Geiſt erzeugt und immerfort erneuert und entwickelt. Die Probe wahrhafter Religioſität iſt die Sittlichkeit.

3. Sittlich aber iſt der Menſch in der freien Uebereinſtimmung mit Gott oder wenn ſeine individuelle Selbſtbeſtimmung eins iſt mit dem, was er als die abſolute Beſtimmung Gottes weiß. Zur Sittlichkeit gehört alſo zuerſt Selbſtbeſtimmung des individuellen Selbſtbewußtſeyns oder die freie Entſchließung des Selbſts aus ſich. Soll ich alſo entſcheiden, was in mir ſittlich iſt oder unſittlich, ſo muß ich zuerſt darauf ſehen, was ich frei aus eigener innerer Beſtimmung denke und will, denn das iſt allein *meine* That, während Alles, was ich von außen her, alſo z. B. aus Furcht vor irgend Etwas, etwa aus Furcht vor Strafe, Schande, Noth u. ſ. f. thue, nicht meine Selbſtbeſtimmung iſt, ſondern ein Beſtimmtſeyn durch Anderes außer mir, dem ich mich willenlos unterwerfe. Das Thier hat eben darum keine

Sittlichkeit und auch keine Unſittlichkeit, weil es keine Selbſtbeſtimmung hat, und auch in dem Sclaven kann ſich keine wahrhafte Sittlichkeit entwickeln, weil in ihm der Wille machtlos darnieder gehalten wird. Mit dieſem Momente der Freiheit, welches in der Sittlichkeit liegt, fällt es zuſammen, daß die Sittlichkeit nichts von Natur Gegebenes ſeyn kann, ſondern eine Beſtimmtheit, zu der ſich der Menſch ſelbſt erhebt und darin liegt auch der Zuſammenhang der Sittlichkeit mit der religiöſen Erhebung, in der ſich der ſittliche Geiſt erzeugt und erneuert.

Das andere Moment aber in der Sittlichkeit beſteht darin, daß meine individuelle Selbſtbeſtimmung und die totale individuelle Wirklichkeit, die ich mir ſelbſtbeſtimmend gegründet habe, eins iſt mit dem, was ich als die Wahrheit weiß. Die Gewißheit, die ein Menſch von der Wahrheit und zuletzt von der abſoluten Wahrheit von Gott hat, iſt das Princip ſeiner Sittlichkeit und daher auch der Maaßſtab, mit welchem er ſeine Handlungen mißt, ob ſie ſittlich ſind oder unſittlich, gut oder böſe. Etwas Anderes kann der Menſch nicht erſtreben und erſtrebt er auch nicht, als ſeiner inneren Perſönlichkeit eine ſolche Geſtalt und Richtung zu geben, daß ſie in freier Einigkeit und Uebereinſtimmung ſtehe mit dem abſoluten Weſen. Daher hängt die Form und Tiefe der Sittlichkeit von der Erkenntniß Gottes ab. Habe ich die Erkenntniß von Gott, daß er die Liebe iſt, ſo beſteht dann meine Sittlichkeit darin, daß meine individuelle Wirklichkeit von dem Geſetz der Liebe beſtimmt ſey und zwar in der freien Weiſe, daß ich mich ſelbſt beſtimme, indem ich mich von der Liebe in meinem Verhalten beſtimmen laſſe. Jede Religionsform hat ihre eigenthümlich beſtimmte Sittlichkeit und die abſolute Religion, welche Gott nicht in einer ſeiner Eigenſchaften, ſondern in der Totalität ſeines Weſens faßt, hat daher nothwendig auch das abſolute Princip der Sittlichkeit und in ihr iſt der ſittliche Menſch erſt das Ebenbild der Gottheit.

Da die Sittlichkeit die freie Uebereinſtimmung der geiſtigen Wirklichkeit mit dem abſoluten Weſen iſt oder die freie Uebereinſtimmung des endlichen Geiſtes mit Gott; ſo bezieht ſie ſich nicht blos auf einzelne Thätigkeiten unſeres Innern oder auf einzelne Sphären der menſchlichen Exiſtenz, wie Familie oder Staat oder Freundſchaft ꝛc., ſondern ſie iſt eine univerſelle Idee. Sie greift durch das geſammte individuelle Geiſtesdaſeyn und ich mag mich zu mir ſelbſt verhalten oder zu Andern, zu Gott oder Menſchen, zu Perſonen oder Gedanken, zur Natur oder zum Geiſte, immer bin ich entweder ſittlich oder unſittlich, ſittlich, wenn meine individuelle Selbſtbeſtimmung mit dem Unendlichen der Sphäre, auf die ich mich eben beziehe, eins iſt; unſittlich, wenn eine Disharmonie zwiſchen mir und dem Göttlichen ſtatt findet.

Schon die Erkenntniß iſt, worauf ſie ſich auch beziehen möge, eine Form der Sittlichkeit und die Alten haben in dem richtigen Bewußtſeyn von dem Weſen des Sittlichen die Erkenntniß unter dem Namen der Weisheit mit unter die Tugenden gerechnet. Aber die Sittlichkeit der Erkenntniß liegt nicht in dem Allgemeinen oder dem Geſetze, was erkannt wird, ſondern darin, daß in der Erkenntniß ein ſelbſtbewußtes Individuum ſich ſo ganz und gar der Wahrheit hingibt, daß es ein Organ wird ihres allgemeinen Weſens und daher den Inhalt des letzteren durch den Prozeß der Erkenntniß zu Tage fördert. Diejenigen menſchlichen Individuen, welche Geſetze der Natur oder des Geiſtes gefunden haben, ſind in dem Momente der Erfindung ſittlich beſtimmt geweſen, weil ſie ihre ganze individuelle Perſönlichkeit an den Gedanken hingegeben haben, daß er nur in ihnen lebte und ſie in ihm. Es kommt bei der Sittlichkeit auf den lebendigen Zuſammenſchluß einer individuellen Perſönlichkeit mit dem Allgemeinen oder dem an und für ſich und abgeſehn von der einzelnen Perſönlichkeit Werthvollen an, ſo daß Beides — das Göttliche und die individuelle Perſönlichkeit — momentan ein Leben bilden, wie Leib und Seele und dieſe Einheit

iſt in jeder lebendigen Erkenntniß gegeben. Eben ſo iſt das Verhältniß des Einzelnen zu andern Menſchen nur eine beſondere Seite der Sittlichkeit. Wenn der Geiſt der Gemeinſchaft, ſey es der Familiengeiſt oder der Volksgeiſt, in dem Einzelnen lebendig iſt und ſein Thun und Laſſen beſtimmt, ſo iſt er ſittlich in Bezug auf Andere und die Eigenſchaften, die das Wirken des allgemeinen Geiſtes in dem Individuum bezeugen, wie Gerechtigkeit, Liebe und Treue kommen dann zum Vorſchein.

Von der Offenbarung Gottes in der Welt.

Die Gegenſtände der Natur nehmen wir ſinnlich wahr, andre Menſchen ſehen wir in ihrer leiblichen Geſtalt und hören ihr Inneres durch die Sprache. Auf dieſe Weiſe fällt Gott nicht in unſer Bewußtſeyn. Gott hat das Moment ſinnlicher Unmittelbarkeit nicht an ſich und wird daher auch von Niemand geſehn, noch ſonſt ſinnlich wahrgenommen. Um ſo mehr aber drängt ſich die Frage auf, auf welchem Wege kommen wir zur Erkenntniß Gottes? Wie geht es zu, daß wir von dem unſichtbaren Weſen Gottes wiſſen? Sicher muß das Mittel der Gotteserkenntniß für den Menſchen ſeyn, denn ſonſt würde nicht faſt die ganze Menſchheit, wie mit einem Munde bekennen, daß ein Gott iſt. Im Menſchen aber muß dieſes ſichere Mittel der Gotteserkenntniß liegen, denn die andern Weſen, die wir kennen, wiſſen nichts von Gott und haben keine Religion. Die nächſte Quelle nun, aus welcher wir unſre Ideen und Vorſtellungen von der Gottheit nehmen, iſt der Geiſt des Volks, dem wir angehören. Der Volksgeiſt iſt die Subſtanz des Einzelnen, der dem Volke angehört, und was der Volksgeiſt als ſeinen Ausdruck und als ſein Eigenthum ſich im Verlauf der Zeiten angeeignet hat, das geht bewußt oder unbewußt in den Einzelnen über und beſtimmt ſein Denken und Thun. Der Einzelne iſt Glied des Volksorganismus und der Geiſt des Ganzen kommt in dem Einzelnen zur Erſcheinung, ohne daß dieſer zunächſt darüber reflectirt oder weiß, was er thut. Wie Sitte und Sprache dem Einzelnen immanent wird, ehe er auch nur im Geringſten darüber reflectirt, was er daran hat; ſo ſetzen ſich in uns diejenigen

Vorſtellungen von der Gottheit feſt, die im Volke oder wenigſtens in unſrer Familie oder Schule leben, ehe wir auch nur im Stande ſind, darüber zu urtheilen, ob ſie Wahrheit enthalten oder nicht. Wie wir mit unſerem Leibe die Luft einathmen, ſo athmen wir geiſtig den Inhalt und Geiſt der Volksreligion ein und gewinnen an ihr eine Subſtanz, die die Grundlage unſers Lebens iſt und bleibt. Die Erziehung iſt nichts Anderes, als die Reproduction des Volksgeiſtes in dem individuellen Geiſte, und ſo wird auch das Bewußtſeyn, was ein Volk und eine Zeit überhaupt von Gott und göttlichen Dingen hat, durch Belehrung und Gewöhnung auf den Einzelnen fortgepflanzt. Aber mit dieſer Hinweiſung auf die äußere Entſtehung unſrer Religionsvorſtellungen iſt über den Grund, aus welchem die Idee der Gottheit entſpringt, noch nicht das Geringſte ausgemacht, vielmehr iſt die Erklärung des zu Erklärenden nur einen Schritt weiter hinausgeſchoben worden. Denn was zunächſt das Verhältniß eines beſtimmten Individuums zur Volksreligion betrifft, ſo würde der Inhalt und Geiſt der letztern dem Einzelnen nicht zu aſſimiliren geweſen ſeyn, wenn deſſen Weſen ſich nicht darin gefunden hätte. Wie könnte etwas mein geiſtiges Eigenthum werden, wenn es meinem Weſen widerſpräche? Was aber meinem Weſen entſpricht, das eigne ich mir eben ſo ſehr von innen heraus an, als von außen und die Frage bleibt daher immer die, wie komme ich dazu, eine beſtimmte Idee von der Gottheit zu ergreifen. Der Menſch bleibt ja aber auch nicht immer in dem kindlichen Zuſtande der Receptivität, wo er in gläubiger Unmittelbarkeit aufnimmt und ſich aneignet, was ihm der Volksgeiſt und in dieſem der Familiengeiſt zuführt. Er wird frei, beſtimmt ſich ſelbſt, ſtellt das Angeeignete auch in Frage und fängt namentlich auch an, an dem überlieferten Volksglauben zu zweifeln und hält ihn nun keineswegs deshalb für wahr, weil er überliefert iſt oder von einer ſo großen Zahl von Menſchen als Wahrheit feſtgehalten wird, vielmehr verlangt er nun eine durch ihn ſelbſt vermittelte Gewißheit und es iſt nun die

Frage, wie kommt er jetzt, wo er auf eigene Füße geſtellt iſt, dazu, Gott zu erkennen, den er nicht ſiehet.

Sehen wir aber auch von dem Einzelnen ab und der Art und Weiſe, wie der Einzelne im Volke zu ſeiner Erkenntniß Gottes durch den Geiſt des Ganzen gekommen iſt und dieſe dann durch eignes Nachdenken und Erfahrung weiter ausgebildet hat, ſo iſt die andre Hauptfrage dieſe: wie iſt denn ein Volk oder die ganze Menſchheit zur Idee der Gottheit gekommen? Da finden wir denn, daß Einzelne: Dichter, Propheten und Religionsſtifter ihre innern Anſchauungen von der Gottheit zuerſt ausgeſprochen und daß dann viele Andere dieſe Anſchauungen als die Wahrheit aufgenommen haben und noch annehmen. Moſes hat den Juden ihre Religion gegeben, Muhamed den Muhamedanern und der Stifter der Religion und Gotteserkenntniß, in der der Mehrtheil der gebildeten Menſchheit noch lebt, iſt Chriſtus.

So läßt ſich bei den meiſten Religionen das beſtimmte Gottesbewußtſeyn, auf dem ſie ruhen, bis auf das Selbſtbewußtſeyn einer individuellen Perſönlichkeit verfolgen. Es ſind Menſchen geweſen, die die Erkenntniß der Gottheit zuerſt verkündigt haben, hochbegabte, vom Geiſte ergriffene Menſchen, aber doch Menſchen und das müſſen wir zunächſt auch von Chriſto ſagen, was wir auch ſonſt von ihm halten mögen. Wie kommt alſo der Menſch dazu, Gott zu erkennen, den Unſichtbaren?

Man pflegt ſich vielfach dieſe Frage durch Analogieen zu beantworten. Die Geſinnung eines andern Menſchen ſehe ich auch nicht unmittelbar und kann ihm nicht ins Herz ſehen und nicht ſeine innern Gedanken leſen, deſſenungeachtet kann ich über ſeine Geſinnung zur deutlichſten und zweifelloſeſten Gewißheit kommen durch Beobachtung und Vergleichung ſeiner Handlungen. Die Handlungen ſind noch nicht ſelbſt die Geſinnung, aber in den Handlungen offenbart ſich die Geſinnung. Alle beſondern Handlungen und Lebensverhältniſſe eines Menſchen, ſo weit dieſe von ihm bedingt ſind, durchdringt

ein allgemeines Weſen, aus dem der Zuſammenhang der einzelnen Handlungen allein begriffen werden kann und dieſes allgemeine Weſen iſt die Geſinnung deſſen, der der Urheber der Handlungen iſt. Daß mich ein Andrer lieb hat, das kann ich auch nicht ſehn und hören und wenn er mir auch ſeine Liebe geſtände, ſo könnte er ſich ſelbſt täuſchen oder mich täuſchen wollen, aber daß mich manche Menſchen lieben, das weiß ich ſo gewiß, als ich mich ſelbſt weiß und ich weiß es aus ihrem Verhalten gegen mich, aus ihren Handlungen. In ihren Worten und Werken und allen ſonſtigen Erweiſungen gegen mich bricht ein allgemeiner Geiſt hervor und gibt ſich zu fühlen und zu erkennen, daß ich deſſen abſolut gewiß werde, der Geiſt der Liebe. Und durch welches Mittel erfaſſe ich dieſen Geiſt und bringe ihn mir zur Gewißheit? Nicht anders, als indem ich die einzelnen Handlungen des Andern beobachte und mit einander vergleiche und durch Vergleichung das in allem Einzelnen Identiſche oder das Allgemeine finde, d. h. indem ich denke, denn Denken heißt im Einzelnen das Allgemeine finden. Hätte ich das Allgemeine, aus dem das Denken entſpringt, hätte ich den Geiſt nicht in mir, ſo würde ich auch in den Handlungen des Andern nicht das Allgemeine, den Geiſt und die Geſinnung entdecken können. Blos durch den Geiſt in mir finde ich den Geiſt in dem Andern. Die Handlungen aber des Andern ſind in die Mitte geworfen, damit mein Geiſt durch Aufhebung ihrer Aeußerlichkeit und durch die Zurückführung derſelben auf ihr Princip den Geiſt des Andern entdecken könne. Je entwickelter in mir der Geiſt der Liebe iſt, deſto leichter wird es mir, in den Handlungen des Andern den Geiſt der Liebe zu finden, dagegen der Liebloſe verſteht auch die ihm erwieſene Liebe nicht, der Geiſt der Liebe und der Geiſt überhaupt erſcheint mir nur dann objectiv, wenn er auch ſubjective Exiſtenz hat und umgekehrt.

Nicht anders werden wir deſſen gewiß, daß Gott iſt und was Gott iſt. Wir erkennen Gottes ewiges und unſicht-

bares Weſen aus ſeinen Offenbarungen und wir erkennen es, indem wir die Offenbarungen auf das allgemeine Princip zurückführen, auf welchem ſie ruhen, d. h. indem wir ſie denken. Wenn ſich uns Gott nicht offenbarte, ſo würden wir von ihm nichts wiſſen, weder von ſeinem Daſeyn noch von ſeinem Weſen, wir würden aber dann auch ſelbſt nicht ſeyn, ſo fern wir uns ſelbſt zu den Offenbarungen Gottes rechnen müſſen. Aber trotz der Offenbarungen Gottes würden wir von Gott nichts wiſſen gleich den Thieren, wenn wir nicht in uns den Geiſt hätten, der die Offenbarungen Gottes nicht in ihrer Vereinzelung ſtehen läßt, ſondern ſie auf den allgemeinen Focus, in dem ſie ſich reflectiren, ſammelt und in ihm den Urheber der Offenbarungen erkennt. Dasjenige in uns, durch welches die Offenbarungen Gottes erſt Offenbarungen für uns werden, der denkende Geiſt muß ſelbſt die höchſte aller Offenbarungen Gottes ſeyn. Für den Menſchen als ſinnliches Weſen, das in der Natürlichkeit und Selbſtſucht noch gefangen liegt, iſt Gott nicht offenbar oder erſcheint in getrübter Faſſung, aber für den Menſchen, der ſich ſelbſt in ſeiner Wahrheit gefunden hat, für ihn als Geiſt iſt Gott offenbar und der Menſch als Geiſt muß daher ſelbſt eine der weſentlichſten, wo nicht die weſentliche Offenbarung oder die Offenbarung ſchlechthin ſeyn. Wie könnte der Geiſt Gott finden, wenn er nicht ſelbſt in ſich ein Gegenbild der Gottheit wäre von der Univerſalität und Unendlichkeit, für welches das Unendliche ein Object ſeyn könnte? Nur für die Liebenden iſt die Liebe ein Gegenſtand der Erfahrung und der Erkenntniß; nur für die Freien iſt die Freiheit objectiv, nur dem Geiſte iſt der Geiſt offenbar, nicht dem Thiere und nicht der Natur überhaupt, jede Sache iſt nur für die ihr ebenbürtige ein für ſich ſeyendes Weſen, das Gleiche nur für das Gleiche und nun ſollte dieſes Geſetz, auf dem all unſer Denken und Thun ruht, nicht auch auf die höchſte Erkenntniß ſeine Anwendung finden, auf die Erkenntniß der Gottheit? Iſt aber Gott nur für Gott oder iſt Gott nur ſich

ſelbſt offenbar, ſo müſſen wir auch zugeſtehn, daß der menſchliche Geiſt, ſo fern überhaupt für ihn Gott offenbar iſt, ein der Gottheit ähnliches ja gleiches Weſen ſeyn müſſe und daß er daher in ſeiner von Bosheit und Selbſtſucht befreiten und ſein wahres Weſen repräſentirenden Geiſtigkeit nicht blos der Spiegel iſt, in dem ſich alle göttlichen Offenbarungen abſpiegeln, ſondern auch die letzte und höchſte der göttlichen Offenbarungen d. h. die Offenbarung, in welcher der ſich Offenbarende ſich ſelbſt mittheilt. — Es wird alſo dabei bleiben, daß Niemand Gott außer ſich findet, der ihn nicht zunächſt und vor Allem in ſeinem eignen Geiſte findet. Erſt derjenige, der in ſich ſelbſt das unendliche Bedürfniß nach Gott und nur in Gott Freiheit und Seligkeit fühlt, erſt ein ſolcher findet auch außer ſich in der Welt, der Natur und der Geſchichte denſelben Gott, den er in ſich ſelbſt findet. Wer aber in ſich ſelbſt noch nicht dieſes unendliche Bedürfniß nach Ergänzung durch ein höheres Weſen fühlt, dem helfen auch alle äußern Offenbarungen in der Welt nicht das Geringſte. Es fehlt ihm nämlich der Geſichtspunkt, unter welchem die Welt muß betrachtet werden, wenn ſie zur Erkenntniß Gottes etwas beitragen ſoll. Ergänzen und entwickeln kann die Betrachtung der Welt unſre Erkenntniß von der Gottheit, aber nicht erzeugen und begründen.

Ich verſtehe aber unter der Welt die Totalität des objectiven Daſeyns, auf welches der erkennende Geiſt als auf ein von ihm unterſchiedenes Weſen ſich bezieht. Alles, was dem erkennenden Geiſte Gegenſtand ſeiner Betrachtung iſt, gehört zu ſeiner Welt und der Inbegriff ſeiner Objecte bildet ſeine Welt. Die unmittelbarſte und erſte Form, in der uns die Welt erſcheint, iſt die Natur. Denn auch das Geiſtige, was uns in andern Menſchen erſcheint, hat doch zunächſt die Naturform. Wenn uns andere Menſchen ihr Inneres durch das Wort aufſchließen, ſo iſt das Wort doch zunächſt ein natürlicher Laut und wir haben erſt einen weiten Entwicklungsprozeß durchzumachen, nämlich die Sprache

zu lernen, ehe wir in dem Naturlaute die geiſtige Bedeutung finden, die der Volksgeiſt in den Laut gelegt hat. Eben ſo haben wir in den geſchriebenen Worten zunächſt natürliche Zeichen vor uns von beſtimmter räumlicher Form und es gehört viel Uebung dazu, um das natürliche Zeichen als ſolches zu vergeſſen und in ihm den Sinn zu haben und zu gebrauchen. Wenn wir alſo auch zugeben müſſen, daß auch das Geiſtige als ſolches in andern uns gleichen ſelbſtbewußten Weſen und in deren Worten und Werken uns ein Object und wohl das wichtigſte Object unſrer Betrachtung iſt und daher zu unſrer Welt gehört und deren Hauptbeſtandtheil ausmacht, ſo iſt doch auch die unmittelbare Form, in der uns das Geiſtige erſcheint, die Form des Lautes, des Zeichens, des Bildes, alſo eine räumliche und zeitliche Form, die der Natur als ſolcher angehört. Was wir alſo von der Welt zuerſt vor unſerem Bewußtſeyn haben, iſt die Natur oder die natürliche Welt und wir fragen daher auch zunächſt, in wie fern offenbart ſich Gott in der Natur? Viele laſſen ſich durch die Endloſigkeit der Natur an Gott erinnern, alſo durch die endloſe Größe des Univerſums und die endloſe Mannigfaltigkeit der Naturweſen. Wenn man bedenkt, welche unerſchöpfliche Fülle von Weſen ſchon unſre Erde trägt, lebloſe und lebendige und daß doch dieſe Erde ein verſchwindender Punkt iſt im Univerſum, daß zahlloſe Sterne den Weltraum erfüllen und daß das Ganze keine Grenze begrenzt und kein Maaß beengt, ſo fühlen wir uns von einem eigenen Staunen bewegt und wir fragen uns wohl, was für ein unendliches Weſen muß das doch ſeyn, das alle dieſe Dinge geſchaffen hat. Aber abgeſehn davon, daß man ſich bei ſolchen Betrachtungen in einer phantaſtiſchen Allgemeinheit hält und ſich z. B. unter den vielen Sternen, die man ſieht, Weltkörper vorſtellt von ähnlicher Organiſation als der unſrige und bewohnt von ähnlichen und noch vollkommnern Weſen, als wir ſind, da man doch davon nichts Sicheres weiß, abgeſehn alſo von dem Spiele der Phantaſie, das in ſolchen

Betrachtungen liegt, ſo beſteht das eigentliche Ungründliche hierbei doch darin, daß man ſo ohne Weiteres, ohne ſich von ſeinem Thun Rechenſchaft zu geben, die Natur als ein Weſen vorausſetzt, das ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt hat und daher auf ein anderes Weſen hinweiſt, das eben ſo ſehr der Grund der Welt iſt als ſein eigener Grund. Wodurch legt denn die Natur das Bekenntniß ab, daß ſie ſich ſelbſt nicht genügt? Etwa durch ihre Größe und Unendlichkeit? Aber wer ſagt mir denn, daß dieſe ein ihr geliehenes Gut iſt und daß nicht vielmehr diejenigen recht haben, die wie der Aſtronom Lalande ſagen, daß ſie viele Jahre den Himmel durchmuſtert haben, ohne Gott zu finden? Wäre die Natur ein ſich ſelbſt genügendes, in ſich vollendetes, unendliches Weſen, ſo wieſe ſie nicht über ſich hinaus, man müßte vielmehr bei ihr ſtehen bleiben und könnte daher in ihr auch Gott nicht finden. Vielmehr iſt es daher das Endliche an ihr, welches das Bewußtſeyn nöthigt, über ſie hinaus zu gehen und einen andern Grund und ein anderes Ziel, als ſie ſelbſt in ſich hat, zu ſuchen. Die Endlichkeit des Endlichen erweckt in uns das Gefühl und das Bewußtſeyn von Gott, als dem Unendlichen. Die Dinge der Erſcheinungswelt ſind aber in ſo fern endlich, als ſie beſchränkt ſind und vergänglich.

Sie ſind beſchränkt, d. h. ſie haben andre Weſen außer ſich, in welchen ſie ihr eigenes Daſeyn nicht fortſetzen, ſie weiſen alſo über ſich hinaus und weil ſie dieſes thun, ſo haben ſie ihre Vollendung nicht in ſich ſelbſt und erwecken in dem denkenden Menſchen das Bedürfniß eines andern Weſens, das nicht wieder über ſich ſelbſt hinausweiſt, ſondern in ſich ſelbſt anfängt und endigt und in ſich Alles in Allem iſt. Die Dinge der Erſcheinungswelt ſind ferner in ſo fern endlich, als ſie zeitlich ſind, nämlich in der Zeit in's Daſeyn treten, ſich verändern und verſchwinden. Eine Generation von Naturweſen folgt der andern. Jedes hat ſeinen Zeitraum, in dem es ſich verläuft. Bei jedem kommt früher oder ſpäter der Moment, wo es heißt: Bis hierher und nicht weiter. Aber in dieſer

Erfahrung der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, der wir ſelbſt als Naturweſen unterworfen ſind, halten wir es nicht aus, vielmehr wird uns die Vergänglichkeit des Vergänglichen ſelbſt ein Anſtoß und Reiz, ein Weſen zu ſuchen und zu finden, welches im Wechſel verharrt und der Zeitbeziehung und ſomit der Vergänglichkeit entnommen iſt. Dieſes Verharren im Wechſel, dieſe Unvergänglichkeit, zu der uns das Vergängliche ſelbſt hintreibt, iſt die Ewigkeit und ſo iſt uns das zeitliche Verſchwinden der natürlichen Dinge ein Mittel, uns das Bewußtſeyn des ewigen Weſens zu erwecken und uns ſeiner zu tröſten.

So gewöhnlich ſolche Argumentationen aus der Vergänglichkeit des Vergänglichen namentlich in Predigten und Erbauungsbüchern ſind und für ſo nothwendig ſie auch gehalten werden müſſen, ſo iſt ihr Gewinn doch nicht ſo groß, als man auf den erſten Anblick denkt. Wir gewinnen durch ſie ein Weſen, das dem Prozeß des Endlichen enthoben iſt, was aber dieſes Weſen in ſich ſelbſt iſt, ja ob es überhaupt in ſich ſelbſt iſt, iſt damit noch nicht bewieſen. Ja man könnte vielmehr meinen, daß man nur durch einen Sprung von der Endlichkeit der Naturdinge auf Gott ſchlöſſe. Iſt denn nicht das Geſetz, was den Wechſel der natürlichen Weſen beherrſcht, ſelbſt ſchon das Ewige und Unendliche? Haben wir denn in ihm nicht das Ewige, was wir ſuchen? Iſt es nicht ein salto mortale, ſtatt auf das Geſetz, ſogleich auf ein außerhalb aller Natur ſtehendes Weſen überzugehn?

Die Erſcheinungen wechſeln und ſchwinden in der Zeit dahin, aber in allem Wechſel der Erſcheinungen zeigt ſich ein ſich ſelbſt Gleiches, das nicht wechſelt, das in allen Erſcheinungen gegenwärtig iſt, ihnen ihre Form und Entwicklung gibt und den Prozeß der Erſcheinungen bedingt, aber ſich ſelbſt außerhalb der Erſcheinungen hält oder vielmehr das Allgemeine, Weſentliche und Unendliche in den Erſcheinungen iſt. Dieſes ſich ſelbſt Gleiche in allem Wechſel, die ewige Ruhe in der zeitlichen Bewegung iſt das Geſetz. Nach den

Geſetzen in der Natur ſucht daher der Menſch unabläſſig, der die Natur betrachtet und wenn er ſie gefunden hat, ſo genügt er ſich, er verlangt nach nichts Anderem, zum Zeichen, daß er in die Erkenntniß der Geſetze den letzten Zweck der Naturbetrachtung und der Naturwiſſenſchaft verlegt. Es gibt zwar auch noch eine andre Weiſe, wie man in der Natur auf etwas Höheres hingewieſen wird, als was die Erſcheinungen unmittelbar darbieten. Wir können ſie die äſthetiſche Naturbetrachtung nennen. Sie beſteht darin, daß wir im Einzelnen und in der Verbindung und dem Verhältniſſe des Einzelnen zu einander unmittelbar ein Bild oder Symbol eines Allgemeinen anſchauen. So können uns die ſtille Erhabenheit des geſtirnten Himmels, die Unermeßlichkeit des Weltmeeres, die ſichere Feſtigkeit eines Gebirges, die Kraft und Majeſtät des Gewitters, das unaufhaltſam hervorbrechende Leben des Frühlings, ja die Regelmäßigkeit jedes Kryſtalls, die Zierlichkeit und Harmonie jeder Pflanze und Blüthe, die Beweglichkeit und Heiterkeit jedes Vogels — kurz alle in ſich abgeſchloſſene Naturerſcheinungen und Gebilde können dem gebildeten Naturſinne und dem religiöſen Sinne Bilder und Zeichen ſeyn von einem Höheren und Vollkommenen. Auf dieſe Weiſe bilden ſich z. B. auch an ſolchen Naturerſcheinungen und Gebilden, die einen ſcharf ausgeprägten Totalcharacter haben, die Sagen, die meiſt einen religiöſen Anſtrich haben. Eine in ſich abgeſchloſſene Gebirgsgegend erregt durch die Eigenthümlichkeit ihrer Verhältniſſe in dem Betrachtenden ein Totalgefühl von ſpezifiſcher Eigenthümlichkeit und die Qualität dieſes Gefühls geſtaltet ſich künſtleriſch zu einer dieſem Gefühl adäquaten Sage. Indeß iſt eine ſolche äſthetiſch-religiöſe Auffaſſung der Natur keineswegs ſo hoch anzuſchlagen, als die Erkenntniß der Naturgeſetze. Auf der einen Seite nämlich verunreinigt man durch eine ſolche Auffaſſung das objective Weſen der Natur, indem man die Naturgegenſtände nicht rein für ſich betrachtet, ſondern ſie zu Symbolen deſſen macht, was

in uns ſchon lebt oder wenigſtens gährt. Um auf die an beſtimmte Localitäten geknüpften Sagen zurückzukommen, ſo liegt in ihnen in der Regel die Dogmatik eines beſtimmten Zeitalters und ein anderes Zeitalter würde aus ſeiner entwickelteren Dogmatik heraus das aus der Individualität derſelben Gegend entſpringende ſpezifiſche Gefühl zu einer andern religiöſen Sage entwickeln, wenn es ſich überhaupt noch ſagenbildend verhielte.

Wenn es aber auf der andern Seite auch zugegeben werden muß, daß in dieſer äſthetiſch-religiöſen Auffaſſung der Natur das objective Weſen der Natur mit beſtimmend einwirkt und daß alſo die Qualität des Gefühls und die Qualität der aus dem Gefühl entſpringenden Darſtellung mit ein Reſultat iſt von der Qualität der Localität oder Naturerſcheinung, an der ſich das Gefühl erregt, ſo tritt doch das Objective der Natur in dieſem Gefühl nicht rein für ſich hervor. Dieſes geſchieht erſt, wenn wir ohne alle dogmatiſche oder ſentimentale Vorausſetzungen an die Naturbetrachtung gehen und nach Ausſchließung aller ſubjectiven Anſichten, Wünſche und Hoffnungen die Naturerſcheinungen, wie ſie in ſich ſind, beobachten und mit einander vergleichen und das im Unterſchiede verharrende Allgemeine für ſich hervorheben. Das objectiv Allgemeine iſt aber das Geſetz. Eine höhere und werthvollere Betrachtung der Natur gibt es nicht als die objective, welche die Geſetze findet und etwas Höheres kann man auch in der Natur nicht finden, als ihre Geſetze. Sind die Geſetze das Göttliche in der Natur, ſo muß die Wiſſenſchaft als eine Dienerin Gottes und als eine Erfüllung und Befriedigung des religiöſen Gefühls angeſehen werden, indem ſie die Geſetze in der vollen Schärfe und Beſtimmtheit erkennt, durch die Erkenntniß alſo das Leben des Ewigen in der Erſcheinungswelt aufdeckt und zum Bewußtſeyn bringt. Aber dienen denn auch wirklich die Naturgeſetze dazu, Gott zu erkennen? Sie mögen göttlich ſeyn und heißen, aber kein Menſch wird die Naturgeſetze als Gott ver-

ehren, der auch nur eine Ahnung von der Geiſtesfreiheit hat, die ſich ſelbſt beſtimmt allen Naturgeſetzen zum Trotze. Das einzige Wort: ich will, geht über alle Naturgeſetze und daß ich mich durch meine Willensfreiheit zum Guten oder Böſen beſtimme, das hat nichts zu ſchaffen mit der geſetzmäßigen Bewegung der Geſtirne oder mit den Geſetzen, nach welchen ſich Thiere und Pflanzen entwickeln. Aber eben weil jeder, auch der ungebildetſte Menſch, in ſeiner Willensfreiheit ein von den Naturgeſetzen unabhängiges und ſelbſt die Natur an uns beherrſchendes Geſetz findet, ſo kann Keiner die Naturgeſetze ſelbſt als die Gottheit verehren. Warum aber laſſen wir es uns deſſen ungeachtet nicht nehmen, in den Naturgeſetzen und in der Zweckmäßigkeit der Natur Gott zu finden? Man ſchließt gewöhnlich ſo: Die Natur bewegt und entwickelt ſich nach ewigen Geſetzen, alſo muß das Weſen, das die Natur geſchaffen hat, ein nach Geſetzen wirkendes, alſo weiſes und vernünftiges Weſen ſeyn. Aber dieſer Schluß hat eine noch unerwieſene Prämiſſe. Vorausgeſetzt wird in ihm, daß Gott die Naturgeſetze geſchaffen hat, aber welche Nothwendigkeit zwingt denn den erkennenden Geiſt, die Naturgeſetze als Wirkung von einer Urſache zu faſſen? Müſſen wir denn die Kategorie der Cauſalität auf Alles anwenden? Was liegt denn in den Naturgeſetzen Endliches, das uns zwingt, über ſie hinauszugehn und ſie als etwas Geſetztes zu betrachten? Sie ſind ja ſelbſt das die Erſcheinungen Setzende, wie kann ich ſo ohne Weiteres und gleichſam als Axiom annehmen, daß ſie ſelbſt Erſcheinungen ſind eines höheren Weſens? Der die Natur betrachtende denkende Geiſt fand in den Geſetzen Ruhe in dem Wechſel der Erſcheinungen und nun ſoll er in ihnen doch auch wieder nicht beruhigt ſeyn, ſondern über ſie hinausſtreben nach einem Geſetzgeber? Geſetzt aber auch, die Prämiſſe, auf der jener Schluß ruht, wäre richtig, nämlich daß man Alles unter der Kategorie der Urſache und Wirkung betrachten müſſe oder daß — auf unſern Fall beſtimmter angewandt — zu jedem Ge-

ſetze ein Geſetzgeber gehört, ſo hätten wir hierdurch keinen andern Begriff von Gott gewonnen, als daß er ein Geſetzgeber iſt, nämlich der Geber der Naturgeſetze. Iſt denn das aber ein Gott für den denkenden Geiſt? Dann wären auch Solon und Lycurgus Götter, denn ſie ſind auch Geſetzgeber und zwar Geber von Geſetzen für Weſen, die einen freien Willen haben, während die Naturgeſetze Geſetze von willenloſen Weſen ſind. Die Staatsgeſetze ſind höher als die Naturgeſetze und ſo wäre doch wohl auch der Urheber der Staatsgeſetze vollkommener als der Urheber der Naturgeſetze? Man ſieht hieraus, zu welchem dürftigen Reſultate der ſogenannte phyſicoteleologiſche Beweis von dem Daſeyn Gottes hinführt, ſelbſt vorausgeſetzt, daß ſeine Vorausſetzung richtig wäre, daß man die Natur nach dem Cauſalitätsverhältniß betrachten müſſe, was doch keineswegs ſo ohne Weiteres angenommen werden darf. Denn was gewinnt man durch ihn? Nichts mehr, als ein nach Geſetzen und Zwecken wirkendes Weſen, das iſt aber im Grunde auch jeder Menſch. Wenn daher der Gott, den wir in den Naturgeſetzen finden, nicht der Gott iſt, den wir im Geiſt und in der Wahrheit verehren, wenn wir dieſes Weſen gar nicht als unſern Gott anerkennen können, ſo wird es auch richtig ſeyn, daß wir aus der Natur unmittelbar Gott ſeinem Weſen nach nicht erkennen können und daß diejenigen Naturforſcher recht haben, die ſich in der Betrachtung der Natur nur um die Naturgeſetze und nicht um Gott unmittelbar kümmern und daß dagegen diejenigen, die, ſtatt in dem Geſetz der Sache ſich zu beruhigen, immer auf Gott recurriren, auf Koſten des gründlichen Denkens erbaulich ſind. —

Die Natur weiſt nicht unmittelbar auf Gott hin, ſondern unmittelbar weiſt ſie auf den Menſchen hin und durch den Menſchen mittelbar auf Gott.

Um zu erkennen, daß der Menſch der Endzweck iſt, in welchem die Natur ihre Vollendung findet, haben wir uns zu fragen, worin beſteht denn das Weſen des Menſchen im

Unterſchied von der Natur und welches Verhältniß hat das Weſen des Menſchen zum Weſen der Natur. Der Menſch ſteht zunächſt mit der Natur in einem nothwendigen Zuſammenhange, er iſt von der einen Seite der Naturnothwendigkeit unterworfen, aber nicht um in ihr zu verharren, ſondern um im Verhältniß zur Natur naturfrei zu werden und in der Ueberwindung der Natur ſich ſelbſt d. h. ſein wahres Weſen zu gewinnen. Daß wir zu einer beſtimmten Zeit geboren werden und ſterben, von beſtimmten Eltern, in einem beſtimmten Volke ꝛc., das geſchieht uns Alles in Folge eines natürlichen Zuſammenhanges, wir werden in allen dieſen und andern damit in Verbindung ſtehenden Beziehungen nicht durch uns ſelbſt beſtimmt, ſondern durch Anderes und darin liegt das Weſen der Natur, durch Anderes beſtimmt zu ſeyn. Das Weſen des Menſchen dagegen, ſo fern er Etwas iſt unabhängig von der Natur, iſt das Selbſtbewußtſeyn. Der Begriff des Selbſtbewußtſeyns iſt Unterſcheidung von ſich. Die Natur bietet eine unendliche Reihe von Unterſchieden dar, es tritt eine Exiſtenz der andern gegenüber, es entſteht ein Prozeß zwiſchen beiden, aber der Prozeß beſteht nicht darin, daß der eine Factor des Prozeſſes ſich ſelbſt in dem andern erhält und findet, ſondern die beiden Factoren des Prozeſſes gehen im Producte zu Grunde und das Product iſt ein Drittes, was den beiden Factoren äußerlich gegenübertritt. Durchlaufen wir, um dieſes zu erläutern, die weſentlichen Naturprozeſſe, die unſrer Wahrnehmung eröffnet ſind. Der erſte Prozeß der Materie iſt der Prozeß der Schwere. Die Materie iſt als Materie ſchwer und ſie würde aufhören Materie zu ſeyn, wenn ſie nicht ſchwer wäre. Die Schwere der Materie beſteht aber darin, daß ſie von andrer Materie angezogen wird und ſelbſt dieſe anzieht, ohne daß ſie durch dieſe gegenſeitige Beziehung ihr Außereinanderſeyn verlieren, welches Außereinanderſeyn ſie nicht behaupten würden, wenn ſie nicht außer der Attraction das Beſtreben hätten, ſich für ſich zu halten und das Andre nicht in ſich eindringen zu laſſen,

welches Beſtreben wir die Repulſion nennen. Durch Attraction wird die Materie zuſammengehalten, durch die Repulſion wird ſie außereinander gehalten, durch beides aber ein gemeinſamer Mittelpunkt geſetzt, auf welchen ſich die materiellen Unterſchiede beziehen. Dieſer Mittelpunkt iſt außerhalb der ſchweren Materie, er iſt eine außerhalb der Materie liegende Einheit und die Materie hat daher ihre Einheit nicht in ſich, ſondern weiſt auf etwas Anderes hin, was ſie erſtrebt aber nicht erreicht. Sie wird durch ein Andres außer ihr beſtimmt und erreicht das Andere nicht und behält in dem Anderen ein Anderes, nicht ſich ſelbſt. Wenn nun in dem chemiſchen Prozeſſe, der in ſo fern eine höhere Stufe des Naturlebens iſt, als der Prozeß der Schwere, wenn in dieſem der Gegenſatz der körperlichen Unterſchiede auch wirklich überwunden wird und z. B. alſo im Salze die Baſis ſo gut wie die Säure aufhört, für ſich zu exiſtiren, ſo iſt nun allerdings das Dritte die Einheit jener beiden, aber dieſe Einheit iſt eine außerhalb der beiden Factoren liegende, der Factor hat ſich in ſeinem Gegenſatze nicht ſelbſt gefunden, ſondern hat ſich in ihm und mit ihm vernichtet. Jeder Factor hat an dem andern, mit dem er in den chemiſchen Prozeß eintritt, ſeine Nothwendigkeit, die ihn aufhebt. Der chemiſche Prozeß iſt, wenn in ihm auch das Außereinanderſeyn der materiellen Unterſchiede für individuelle Exiſtenzen momentan aufgehoben wird, Beſtimmtſeyn durch Anderes, nicht Selbſtbeſtimmung. Jeder Factor hat in dem andern ein Anderes, nicht ſich ſelbſt und auch in dem Producte ein Anderes, endlich auch in dem Prozeſſe des Zuſammengehens ein Anderes, von dem er beherrſcht wird, ohne es zu beherrſchen.

Im Prozeſſe des Lebens endlich, dem höchſten Naturprozeſſe, iſt die Einheit zwar nicht mehr blos eine geſuchte und ideelle, wie in der Schwere, noch gehen die Unterſchiede in der Einheit zu Grunde, wie in dem chemiſchen Prozeſſe, ſondern die Einheit iſt beſeelendes Princip oder die in allen Unterſchieden gegenwärtige, ſie beſtimmende und beherrſchende

Idee, und die materiellen Unterſchiede bilden die Glieder des Leibes, welche die Einheit regiert. Aber das Unendliche in dem Lebensprozeſſe, die Seele, hat ihre Realität und Darſtellung an dem Leibe, ſie hat nicht in ſich ſelbſt ihre Realität und ſteht und fällt daher mit dieſem ihren Leibe. — So bringt es die Natur auf keiner ihrer Stufen zu dem einfachen Inſichſeyn, welches das Selbſtbewußtſeyn iſt. Sie iſt ein Syſtem von Stufen, von denen jede folgende vollkommner iſt, als die vorhergehende und die vorhergehende als Moment in ſich aufnimmt, aber nirgends kommt ſie zum Frieden und zur Freiheit in ſich ſelbſt und darum weiſt die Natur über ſich hinaus, auf ein Weſen, das ihre Vollendung iſt und der Anfang einer neuen unendlich höheren Welt, als der der Natur. Dieſes iſt der Menſch. Schon ſein Leib iſt das vollkommenſte Meiſterſtück des Naturlebens, ein Gebilde, in welchem die ſchaffende Kraft der Natur zur Ruhe kommt und alle ihre Mannigfaltigkeit zu einem einfachen Ideal zuſammengenommen hat, aber eben darum hat der menſchliche Leib eine unendlich höhere Function, als alle andern Naturweſen, er iſt das Organ des inwohnenden Geiſtes. Und von dieſer andern geiſtigen Seite iſt der Menſch erſt eine vollkommne Offenbarung Gottes. Wenn die Natur es nicht ſelbſt durch ihre Entwickelung bewieſe, daß ihr Ziel im Menſchen läge, ſo würde es der Menſch durch ſeinen Geiſt beweiſen. Für den vernünftigen Geiſt des Menſchen gibt es in der Natur keine Schranken. Er erkennt das Weſen der Natur und benutzt die Naturkräfte als Mittel zu ſeinen Zwecken. Der Kraft des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns widerſteht nichts in der Außenwelt. Wie das Weſen des Selbſtbewußtſeyns darin beſteht, ſich ſelbſt zum Gegenſtande zu haben, ſo bewährt es nun auch ſein Weſen dadurch, daß ihm kein Gegenſtand ein bloßer Gegenſtand bleibt, ſondern daß es die ihm durch die objective Welt geſetzten Schranken aufhebt, in der Welt einheimiſch wird und in ihr ſich ſelbſt wiederfindet. Wenn auch die Vernunft des einzelnen Menſchen ſehr

unentwickelt ſeyn kann und in jedem auch dem Gebildetſten nur bis auf einen gewiſſen Punkt ausgebildet iſt, ſo iſt doch die menſchliche Vernunft an ſich der Natur gegenüber das Unendliche und in jedem Einzelnen exiſtirt ſie mit dem Bewußtſeyn, daß ihrer Erkenntniß die Natur offen ſteht. Aber ſie findet ſich nicht blos in der Natur wieder und hat ſich durch ihre Alles ergründende Kraft nicht blos eine Wiſſenſchaft der Natur geſchaffen, ſondern ſie hat ihre eigne Wirklichkeit in den geiſtigen und ſittlichen Lebensverbindungen und in dieſen tritt das Göttliche und Unendliche, was in ihr liegt, ungleich reiner hervor, als in dem Verhältniſſe derſelben zur Natur.

Indem die Menſchen kraft des vernünftigen Geiſtes, der ihnen inwohnt, ſich an einander hingeben und ſich in einander wiederfinden, ſo tritt in dieſem Zuſammenſchluß mehrer ſelbſtbewußter Weſen ein allgemeinerer Geiſt in die Erſcheinung ein, in welchem ſich Gott noch vollkommner offenbart, als in der Vernunft des einzelnen Menſchen oder vollends in den Naturgeſetzen. Die Liebe, die die Glieder einer Familie bindet, iſt das erſte Beiſpiel von der allwaltenden Macht eines allgemeinen Geiſtes, welchem menſchliche Individuen willig gehorſam ſind und welchem ſie durch den Gehorſam Freiheit und Seligkeit verdanken. Derſelbe Drang der Vernunft, welcher Individuen zur Familiengemeinſchaft zuſammenbindet, macht ſich geltend in dem Verhältniſſe der Familien zu einander. Indem jede derſelben die andern anerkennt und von ihnen anerkannt wird und jede die andern in ihrem geiſtigen und leiblichen Thun nicht blos gewähren läßt, ſondern ſie in demſelben unterſtützt und mit ihnen das gemeinſame Menſchenwerk theilt; ſo werden die geiſtigen Principien, die der menſchlichen Vernunft zu Grunde liegen, zu immer größerer Freiheit und Allgemeinheit herausgebildet und Staats- und Volksgemeinſchaften gegründet, in denen Ein Geſetz, Eine Sitte, Eine Sprache die Vielheit der individuellen Geiſter beherrſcht und in einem Geiſte zuſammenſchließt. Doch iſt jeder einzelne Staat, ſo ſehr er in Bezug auf die ihm angehörigen Indivi-

duen und Stände als ein Unendliches anerkannt werden muß, in andrer Beziehung wieder endlich. Er iſt endlich in der Zeit, in ſo fern er entſteht, ſich verändert und vergeht; endlich in Beziehung nach außen, in ſo fern er andere Staaten ſich gegenüber hat, mit denen er in Verhältniß und Colliſionen tritt. Aber gerade die friedlichen Verhältniſſe und feindlichen Colliſionen der einzelnen Staaten und Völker zu einander verurſachen eine allgemeine Bewegung und Entwicklung der geſammten Menſchheit, in welcher die einzelnen Staaten nur untergeordnete Glieder und Entwicklungspunkte ſind. Daß es eine geſchichtliche Entwicklung gibt, in welcher jedes Volk ſeine vernünftige Stelle einnimmt, daß ſo viele Millionen von Menſchen und ſo viele Völker Einen großen Endzweck verfolgen, — das iſt ein deutliches Zeichen, daß über Individuen, Völkern und Geſchichtsepochen eine ewige Vernunft waltet, die Alles leitet und ſelbſt durch die größten Zerwürfniſſe hindurch mit Sicherheit und Feſtigkeit ihren Willen durchführt. Wenn dieſer die Geſchicke der Weltgeſchichte leitende Geiſt einerſeits unabhängig iſt von aller menſchlicher Willkür, Selbſtſucht und endlicher Meinung, ſo iſt er auf der andern Seite das Ziel und Ideal alles menſchlichen Strebens und die Menſchen ſind um ſo freier, vollkommner und wahrer geweſen, je einiger ſie ſich mit dieſem den Gang der Weltgeſchichte beſtimmenden Geiſte gewußt und bethätigt haben.

Wie der einzelne Menſch in einem fort ſich umwandelt, immer neue Erfahrungen macht und neue Kenntniſſe einſammelt und immer tiefer eindringt in das Weſen der ihn umgebenden Welt und in ſein eigenes Weſen, und doch trotz dieſes endloſen Wechſels und in allen noch ſo mannigfaltigen Unterſchieden ſchlechterdings daſſelbe unveränderliche und mit ſich identiſche Ich iſt und bleibt, ſo durchdringt ein Geiſt die Weltgeſchichte, leitet ihre Geſchicke, offenbart ſich in ihrer Entwicklung, iſt aber dem Wechſel entnommen und fällt nicht in den Prozeß, wie das Ich, das in ſeiner Lebensentwicklung ſeine Natur offenbart, nicht ſelbſt in den Prozeß fällt.

Die logiſche Grundlage des Pantheismus.

Die Frage, ob Jemand bei geſunden Sinnen ein Atheiſt ſeyn könne, muß aus guten Gründen verneint werden. Wenigſtens finden wir, daß diejenigen, welche Andern das Prädicat der Atheiſten beilegen, gewöhnlich nichts Anderes damit ſagen, als daß ihre Vorſtellung von dem Weſen der Gottheit von der als Atheismus bezeichneten von Grund aus verſchieden iſt. Spinoza wurde von Vielen ſeiner Zeitgenoſſen für einen Atheiſten erklärt, während ihm doch Gott für das allein reale Weſen und alles Andere, was man ſonſt für real hält, nicht höher gilt, als ein flüchtiger Schein. So wurde in unſerem Jahrhundert Fichte des Atheismus angeklagt und deshalb ſeiner Profeſſur in Jena entſetzt, nicht etwa, weil er nicht an Gott geglaubt hätte, ſondern weil die Idee der Gottheit, die er in ſeinem philoſophiſchen Syſteme entwickelte, ſich dem Maaßſtabe der ſächſiſchen Orthodoxie nicht fügen wollte.

Ja ſelbſt ſolche Männer, die ſich ſelbſt für Atheiſten erklären, ſind um deswillen nicht ſo ohne Weiteres beim Worte zu nehmen. Die Gebrüder Bauer bezeichnen ſich in ihren neuſten Büchern als Atheiſten und der ältere Bauer ſagt, daß ihn das Gefühl der Langeweile anwandle, wenn er den Namen „Gott" nur ausſprechen höre. Nichts deſto weniger ſpricht er den Satz aus und macht ihn zum Princip ſeines ganzen Denkens und Thuns: daß das Selbſtbewußtſeyn das Abſolute ſey. Sein Gott iſt alſo das Selbſtbewußtſeyn und er verſteht unter dem Selbſtbewußtſeyn nicht etwa ſein eignes, auch nicht das irgend eines andern Menſchen, ſondern das Selbſtbewußtſeyn ſchlechthin als die allgemeine Natur des Menſchen, als Subſtanz der Geiſtesthätigkeit. Freilich iſt dieſer Begriff von der Gottheit ein weſentlich andrer, als der

chriſtliche, daß Gott die Liebe iſt, aber das Abſolute erkennt er in dem Selbſtbewußtſeyn an und darum iſt er kein Atheiſt. So ſcheinen mir auch ſonſt alle Unterſchiede und Gegenſätze und alle daraus entſpringenden Beſchuldigungen nicht daher zu kommen, daß die einen an Gott glauben und die Andern nicht, ſondern daher, daß die einen einen weſentlich andern Begriff von dem Urweſen haben, als die Andern.

Auf dieſen Begriff von Gott kommt Alles an. Der Begriff, den ich von Gott habe, iſt nicht etwa ſo eine flüchtige Meinung, dergleichen ſo viele mein Bewußtſeyn durchlaufen und mich in meinem Innerſten unberührt laſſen, ſondern der Begriff Gottes iſt ſelbſt das Unendliche in mir, das Centrum meines geiſtigen Lebens. Aus ihm entwickelt ſich meine ganze geiſtige Welt, aus ihm entſpringen die Principien der Sittlichkeit, in ihm liegt der letzte Grund aller Kraft und Freiheit im Practiſchen und aller Wahrheit im Theoretiſchen. Nichts intereſſirt daher den menſchlichen Geiſt ſo unbedingt und wahrhaft als der Begriff des Abſoluten, alles andre Intereſſe, welches es auch ſey, erſcheint ihm zuletzt als gleichgültig und ekelt ihn wohl gar an, aber dieſes Intereſſe iſt abſolut, ewig jung und friſch und um ſo reger, je mehr es befriedigt wird. Um dieſen Begriff drehen ſich daher auch alle großen und wahrhaft bedeutenden Streitigkeiten im Menſchengeſchlecht, ſo verſchiedene Formen dieſelben auch nach der Entwicklung des Begriffs annehmen. In der Faſſung dieſes Begriffs liegt der geiſtige Pulsſchlag der Zeit und in dem Gegenſatz, in dem ſich die Auffaſſung deſſelben zerlegt, liegt die Syſtole und Diaſtole der Zeitbewegung. Reflectiren wir nun in unſrer Zeit auf den Punkt, um den ſich Alles dreht, ſo finden wir allerdings auf der einen Seite faſt alle Gegenſätze, die die Grundlagen der früheren geiſtigen Kämpfe waren, äußerlich noch vor, aber ſie bilden nicht mehr die Epoche der Welt. Heiden, Juden und Muhamedaner mit ihren religiöſen Principien gibt es noch in reicher Anzahl, aber ſie bilden nicht mehr die eine Seite und das Chriſtenthum die andere, wie

beim Eintritt des Chriſtenthums in die Welt und auch noch im Mittelalter; ſondern das Chriſtenthum hat ſich längſt als die abſolute geiſtige Macht und als das wahre Licht der Welt bewährt und der weitere Fortſchritt der Weltgeſchichte geht offenbar dahin, dieſen Völkern die chriſtliche Religion und mit ihr europäiſche Sitte und Cultur einzupflanzen. Auch die früheren Streitpunkte der chriſtlichen Auffaſſung und die daraus entſprungenen Secten und Confeſſionen ſind äußerlich noch da, haben aber das innere Intereſſe verloren. Ob der Logos von Ewigkeit von dem Vater gezeugt ſey oder geſchaffen in der Zeit und das erſte aller Geſchöpfe; ob der Sohn Gottes mit dem Vater ὁμοούσιος oder ὁμοιούσιος ſey; ob der Menſch Gottes Gnade erlange allein durch den Glauben an die durch Jeſum Chriſtum geſchehene Erlöſung der Menſchheit oder ob er ſich auch durch gute Werke Gott geneigt machen müſſe; ob der Menſch ſelig werde allein durch Gottes ewige Prädeſtination oder ob die Seligkeit entweder ganz oder doch mitbeſtimmend eine That meiner Freiheit ſey; ſolche und ähnliche Fragen, die alle zu ihrer Zeit das ganze Chriſtenthum bewegt und Parteien, Secten und Confeſſionen gegründet haben, füllen nicht mehr das volle Intereſſe der Gegenwart. Sie haben zwar immer noch ihre relative Bedeutung und beſchäftigen und erhitzen einzelne Kreiſe, ja es iſt recht wohl möglich, daß ſie ſpäter, wenn der Hauptkampf entſchieden ſeyn wird, wieder größere Kraft gewinnen, als ſie gegenwärtig haben; aber Fragen, die die ganze Zeit bewegen und deren Löſung jeder, wer er auch ſey, mit Spannung entgegenſieht, ſolche Fragen ſind das jetzt nicht mehr. Und der Grund einer ſo ungeheuren Umwälzung liegt ſehr nahe. Alle die genannten und viele andre Fragen der Art ruhen auf der von allen Parteien trotz alles Streits gleichmäßig anerkannten Vorausſetzung, daß Gott perſönlich ſey, d. h. ein vom Menſchen unabhängiges, ſich auf ſich beziehendes, ſich von ſich ſelbſt unterſcheidendes Weſen.

Die Wahrheit dieſer Grundlage wird aber in jetziger Zeit beſtritten. Das Fürſichſeyn des Abſoluten und daher auch die Abſolutheit des Fürſichſeyns wird in Frage geſtellt und es handelt ſich nun in dem höchſten aller Gebiete, welches der menſchlichen Erkenntniß eröffnet iſt, um die Alternative, ob Gott nur die abſolute Subſtanz ſey oder Subject. Der Theismus iſt diejenige Weltanſchauung, in welcher Gott als Subject begriffen wird, der Pantheismus faßt Gott als die abſolute Subſtanz. Das negative Merkmal des Pantheismus beſteht darin, daß Gott nicht als ein ſubjectives, ſich ſelbſt gegenſtändliches und alſo auch von der Welt und ins Beſondere von dem menſchlichen Selbſtbewußtſeyn und Geiſte ſich unterſcheidendes Weſen erkannt wird. Dieſe Auffaſſung macht in der Gegenwart Epoche. Es ſind nicht etwa nur noch einzelne Individuen, die zu der Fahne des Pantheismus ſchwören, ſondern ganze Parteien. Man ſchwärmt förmlich für Spinoza, den Vater der Pantheiſten. Man begegnet jetzt in tauſend Formen dem pantheiſtiſchen Ausdrucke, daß Gott das Weſen des Menſchen, d. h. alſo eine Beſtimmung in der menſchlichen Entwicklung, nicht in ſich reflectirt, ſondern nur die allgemeine Macht des Menſchen ſey. Selbſt wenn man Gott beſtimmt als den Geiſt oder in einer noch beliebteren Form als den abſoluten Geiſt, ſo iſt man damit dem Pantheismus noch nicht entgangen, in ſo fern damit noch nicht geſagt iſt, ob man den Geiſt meint in ſeiner ſubſtantiellen Allgemeinheit, den ſubſtantiellen Geiſt, oder den Geiſt in ſeinem unendlichen ſich ſelbſt erfaſſenden Fürſichſeyn. Der Nationalgeiſt iſt z. B. auch Geiſt, aber Geiſt als Subſtanz, er exiſtirt nur in den Individuen und Einrichtungen der Nation, nicht als ſich ſelbſt in ſeiner Totalität erfaſſendes, ſich ſelbſt gegenſtändliches Individuum. Wenn von irgend einem Individuum der Nation, von einem beſtimmten concreten Selbſtbewußtſeyn einmal geſagt werden könnte, daß ſich in ihm die ganze Fülle der Nationalität concentrirte und alle die unendlichen Unterſchiede, die dieſe Nation als Nation beſtim-

men und characteriſiren, in Einem Selbſtbewußtſeyn gegenwärtig wären, ſo wäre der Nationalgeiſt nicht mehr Subſtanz, ſondern Subject, Perſon, unendliches Fürſichſeyn. Was man aber ſo gewöhnlich Nationalgeiſt nennt und nennen muß, das iſt der Geiſt als Subſtanz, nicht als Subject. Nicht anders iſt es mit dem Menſchengeiſt oder auch Weltgeiſt. Iſt ein beſtimmtes Individuum, ein Dieſer da, ein ſich von ſich unterſcheidendes Weſen, iſt eine Perſon die Concentration aller Eigenſchaften und Unterſchiede und Productionen des Menſchengeiſtes, dann iſt der Menſchengeiſt Subject. Iſt das aber nicht der Fall, ſondern ſind die einzelnen ſelbſtbewußten Individuen Erſcheinungen von den beſondern Seiten des Menſchengeiſtes, manifeſtirt jedes Individuum nur eine beſtimmte Stufe und ein beſtimmtes Moment des allgemeinen Weltgeiſtes und iſt der Weltgeiſt alſo nicht in ſeiner Totalität d. h. in der Fülle ſeiner Momente und Stufen ein concretes Ich, ſo iſt der Weltgeiſt Subſtanz, nicht Subject. So meine ich es, wenn ich ſage, daß auch diejenigen, die Gott als Geiſt beſtimmen, trotz dieſer Beſtimmung reine Pantheiſten ſeyn können. Verſtehen ſie nämlich dieſe Definition ſo, daß Gott ſich in den menſchlichen Geiſtern, auch Staaten, Perioden der Geſchichte ꝛc. vielleicht auch in andern Geiſtern, wenn etwa auf andern Planeten und Fixſternen ſolche exiſtiren ſollten, offenbart und die Fülle ſeiner Herrlichkeit nach allen Seiten hin herauslegt, ſo iſt das immer noch Pantheismus, wenn nicht Gott zugleich als das ſich ſelbſt in der Fülle ſeines Inhalts wiſſende, ſich von ſich unterſcheidende Weſen gefaßt wird.

Mir ſcheint, daß der Pantheismus in der angegebenen Beſtimmung ein allgemeines Phänomen der gegenwärtigen Zeit iſt, und daß alle Richtungen ihm angehören, welche ihr Glaubensbekenntniß z. B. in einer der folgenden Formen ausſprechen: Gott iſt das Weſen des Menſchen, Gott iſt das Selbſtbewußtſeyn, Gott iſt der Weltgeiſt, Gott iſt die Idee als Gattung der Menſchheit, Gott iſt das höchſte Weſen,

Gott iſt der allgemeine Geiſt, Gott iſt das Abſolute, Gott iſt das Allgemeine u. ſ. f.

Alle dieſe und ähnliche Beſtimmungen fallen in die eine zuſammen: Gott iſt die Subſtanz oder Gott iſt die abſolute Subſtanz. Die Kategorie der Subſtanz iſt die Kategorie des Pantheismus und die logiſche oder metaphyſiſche Grundlage des Pantheismus erkennen, heißt die Kategorie der Subſtanz erkennen. — Schon jedes endliche Weſen hat ſeine Subſtanz, aus der es ſich entwickelt und es kann zur Erkenntniß der abſoluten Subſtanz beitragen, wenn man den Begriff der endlichen Subſtanz erkennt. Unter der Subſtanz im Endlichen verſteht man aber die Sache in ihrer Urſprünglichkeit d. h. in demjenigen Momente ihrer Entwicklung, wo ihre Unterſchiede, zu denen ſie ſich ihrer Natur nach beſtimmt, noch nicht geſetzt, ſondern noch in urſprünglicher Einfachheit aufgelöſt enthalten ſind. Einige Beiſpiele mögen dieſe abſtracte Beſtimmung der endlichen Subſtanz deutlicher machen und ich entnehme eins derſelben dem Gebiete der Natur und das andere dem Geiſtesleben.

Eine genauere Betrachtung der Erdſchichten nach ihrer Conſtruction und vornehmlich auch nach den in ihnen enthaltenen Verſteinerungen von Thieren und Pflanzen lehrt deutlich, daß die Geſchöpfe, die jetzt die Erde bewohnen, nicht von Anfang an ihr eigen geweſen, ſondern erſt im Verlauf der Entwicklung des Erdlebens hervorgetreten ſind. Erſt mußte die Erde ganz reif und vollendet ſeyn, ehe das letzte aller irdiſchen Weſen, der Menſch, der Herr der Erde, erſcheinen konnte. So hat es weiter im Erdleben eine Epoche gegeben, wo ſie erſt reif wurde, Thiere zu tragen. Das Pflanzenleben wird bis zu einer gewiſſen Höhe der Ausbildung vorausgeſetzt, ehe das Thier gedeihen, wachſen und ſich fortpflanzen kann. Als aber der Granit die oberſte Erdſchicht war und ſich die übrigen noch nicht angelegt hatten, da gab es auch noch keine Pflanzen und überhaupt noch nichts Lebendiges. So wird man immer weiter zurückgetrieben auf den Punkt,

wo auch die Elemente ſich noch nicht geſchieden hatten, auf eine Urmaſſe, in der ſchlechterdings noch keine individuellen Unterſchiede exiſtirten, ſondern die Erde ein durch und durch homogener, einfacher, unterſchiedsloſer Gasball war. Dieſe urſprüngliche Unterſchiedsloſigkeit des Erdlebens iſt die Subſtanz des Erdlebens. Der primitive Zuſtand der Erde iſt auf der einen Seite der prägnante Mutterſchooß geweſen, aus dem ſich die unzähligen Unterſchiede der irdiſchen Exiſtenzen, als Elemente, Steine, Pflanzen, Thiere erzeugt haben, er iſt die abſolute Möglichkeit aller Unterſchiede; auf der andern Seite iſt noch keiner der Unterſchiede in ihm geſetzt, ſondern Form und Inhalt, Feſtes und Flüſſiges, Organiſches und Anorganiſches und was für Unterſchiede, Gegenſätze und Verhältniſſe wir ſonſt noch an der Erde jetzt wahrnehmen, alle ſind im Urzuſtande abſolut eins geweſen, eine einfache, durch und durch homogene unterſchiedsloſe Maſſe, die Fülle aller Exiſtenzen in einfacher Beſtimmtheit. Wollte Jemand daran zweifeln, daß unſere Erde ihre Entwicklung wirklich mit dieſer ſubſtantiellen Einfachheit begonnen habe, den könnte man durch die einzelnen irdiſchen Exiſtenzen widerlegen, die in der That denſelben Typus der Lebensentwicklung durchlaufen. Wie die Erde aus jener vorausgeſetzten primitiven Subſtanz ſich auseinandergelegt hat in dieſe bewundrungswürdige Mannigfaltigkeit von individuellen Geſtalten und Organismen, bis ſie zuletzt in dem menſchlichen Leibe ein Gebilde geſchaffen hat, in welchem ſich alle Kräfte des Erdlebens zu idealer Einfachheit concentrirten, ein Gebilde, in dem die Natur ihre Idee erreicht und ſich ſo weit vollendet hat, daß ſie nun nichts Neues mehr producirt, ſondern zum Träger und Organ des Geiſtes wird, ſo wiederholt ſich dieſer Typus des Erdlebens, von der Subſtanz durch die Mannigfaltigkeit der individuellen Unterſchiede zur ideellen Vollendung und Zuſammenfaſſung der Unterſchiede zu einfacher Allgemeinheit, in jeder irdiſchen Exiſtenz. Die einzelne Pflanze z. B. beginnt ihre Entwicklung mit dem Saamen, das iſt die

Subſtanz, aus der ſie ſich entwickelt. Alles kommt aus dem Saamen: Wurzel, Stengel, Blatt und Blüthe in ihrer ganz ſpecifiſchen Eigenthümlichkeit, es kommt nichts von außen herein, ſondern Alles von innen heraus, es iſt Alles darin, aber unterſchiedslos, einfach. Auf keine Weiſe iſt es möglich, etwas Anderes in dem Saamen zu erblicken, als eine durch und durch gleichartige Maſſe, ein urſprüngliches Einsſeyn aller Unterſchiede und ſo iſt er die Subſtanz. —

Dem reflectirenden Verſtande, der die Unterſchiede fixirt, iſt es unmöglich auch nur den Begriff der endlichen Subſtanz zu faſſen. Seine Kraft beſteht in der Feſthaltung der Unterſchiede, und daher kann er die unterſchiedsloſe Einfachheit und Allgemeinheit nicht erkennen. Erſcheint ihm die Subſtanz empiriſch, ſo ſucht er ſie zunächſt entweder wegzuläugnen und für einen Aberglauben oder eine Täuſchung zu erklären oder er ſucht ſie durch allerhand willkürliche Annahmen z. B. von der Kleinheit und daher Unſichtbarkeit der Unterſchiede, von der Schwäche der Augen ꝛc. zu beſeitigen. Geht es aber auf dieſen Wegen durchaus nicht mehr, tritt die Erfahrung zu gewaltig hervor, als daß die ſubſtantielle Einfachheit weggeläugnet werden könnte, ſo ſteckt ſich der reflectirende Verſtand hinter ſeine Schwäche und hilft ſich mit der Kategorie des Unerklärlichen, des Räthſelhaften, des Wunderbaren. Da aber die Idee der Subſtanz in jedem Weſen gegenwärtig iſt, ſo muß ihm zuletzt Alles unbegreiflich und wunderbar vorkommen. Wenn ſchon die Naturſubſtanz dieſes Unerklärliche hat, ſo gilt das in einem um ſo höheren Grade für die geiſtigen Subſtanzen, je umfaſſender und tiefer die Unterſchiede ſind, die im Geiſtigen als eins gefaßt werden müſſen. Davon gebe ich noch ein Beiſpiel. Hegel erwähnt in ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, daß die Frage nach der Erklärung des menſchlichen Schlafs zu den Vexirfragen an die Philoſophie gehöre und daß ſie auch Napoleon bei einem Beſuche der Univerſität Pavia an die Klaſſe der Ideologie richtete. Das Unerklärliche am Schlafe liegt aber

in ſeiner Subſtantialität. Alle Unterſcheidung iſt im Schlafe momentan aufgehoben, die Unterſcheidung von der Außenwelt und daher alle Wahrnehmungen, Empfindung, willkürliche Bewegung, aufgehoben iſt ferner die Selbſtunterſcheidung und daher alle ideelle Unterſchiede, die vom Selbſtbewußtſeyn producirt ſind, Kenntniſſe, Erfahrungen, Beſtrebungen. Der ganze Complex des Einzelnen, das wir im wachen Zuſtande vor unſerem Bewußtſein haben, fällt in Eins zuſammen, Alles geht zurück in das allgemeine Weſen der Subjectivität, welche Negativität der Unterſchiede und einfache Allgemeinheit die Subſtanz iſt des menſchlichen Bewußtſeyns. Im Schlafe iſt der Menſch Subſtanz, im Wachſeyn Subject.

Aus den bisherigen Beiſpielen ſoll nur ſo viel folgen, daß das Subſtantielle in den endlichen Subſtanzen in der Negativität der individuellen Unterſchiede beſteht, oder in der negativen Allgemeinheit, in der das Beſondere und Individuelle noch nicht zur Exiſtenz gekommen iſt. Was die endlichen Subſtanzen außer dieſer unterſchiedsloſen Allgemeinheit noch für Beſtimmungen und Eigenſchaften in ſich haben, dieſe haben ſie nicht als Subſtanzen in ſich und dieſe dienen daher auch nicht zur Erläuterung von der Kategorie der Subſtanz. Die Erde in ihrem primitiven Zuſtande iſt Subſtanz nur in ſo fern, als wir uns in ihrem Urzuſtande alle individuellen Unterſchiede abſolut negirt denken, aber ſie iſt auch in dieſer ihrer Urſtändlichkeit noch ein Planet geweſen von beſtimmter Größe, Bewegung, Schiefe der Ecliptik und den andern Planeten und der Sonne gegenüber ein beſtimmtes Individuum, und in ſo fern iſt ſie das reine Gegentheil von der Subſtanz.

Der Volksgeiſt iſt in Bezug auf die einzelnen Perſonen, die aus ihm kommen, und in Bezug auf alle einzelnen Erſcheinungen, die das Volksleben conſtituiren, in Bezug auf Sitten und Gewohnheiten, Thaten und Gedanken, Künſte und Wiſſenſchaften, die Subſtanz, aber den andern Volksgeiſten gegenüber, die in ihrer Sphäre auch Subſtanzen ſind,

bildet ein Volksgeiſt **ein Individuum**, einen beſtimmten Unterſchied, der ſich gegenüber andere Unterſchiede hat, und in ſo fern iſt er **nicht** Subſtanz, ſondern die Negation der Subſtanz.

Ueberhaupt liegt in der **Endlichkeit** der Subſtanzen die Aufhebung ihrer ſubſtantiellen Natur. Endlich iſt, was ein Andres ſich gegenüber hat, das ſeine Grenze bildet. Das Endliche iſt daher immer eine Seite eines Verhältniſſes, wozu noch eine andere Seite gehört, es iſt alſo immer einer der Unterſchiede, der andere Unterſchiede neben und nach ſich, überhaupt außer ſich hat. Das Endliche liegt gerade in dem beſtehenden Unterſchiede, während die Subſtanz der aufgehobene Unterſchied iſt. —

Wollen wir alſo die Subſtanz ſchlechthin verſtehen, ſo müſſen wir von aller endlichen Beſtimmtheit abſtrahiren und in das Abſolute uns erheben. Die Negativität aller endlichen Dinge führt zur Subſtanz ſchlechthin oder zur abſoluten Subſtanz.

Dieſe reine Form der Subſtanz als metaphyſiſche Kategorie iſt das Princip der ſpinoziſtiſchen Philoſophie und was von der abſoluten Subſtanz geſagt werden kann, läßt ſich paſſend an die Philoſophie des Spinoza anknüpfen. Die ſpinoziſtiſche Philoſophie iſt eine conſequente Durchführung des Satzes, daß die Wahrheit, daß Gott ſelbſt die abſolute Subſtanz iſt, und ſie ſcheut nicht die gröbſten Widerſprüche gegen Alles, was den Menſchen ſonſt gilt und Verletzungen des ſittlichen Gefühls, um nur das Eine conſequent feſtzuhalten, daß die Subſtanz das Eine und das Alles ſey. Die Größe und Wahrheit dieſes Gedankens kann man daher eben ſo ſehr aus dieſer Philoſophie ſehen, als den Widerſpruch und die Verwirrung, welche entſteht, wenn man dieſe allerdings wahre und nothwendige Beſtimmung der Wahrheit für die Totalität der Wahrheit erklärt.

Die Beſtimmungen, welche Spinoza von der Subſtanz gibt, reduciren ſich auf die beiden, daß die Subſtanz außer

ſich kein Seyn hat, das ihr ſelbſtändig gegenüber träte und daß die Subſtanz in ſich ſelbſt keine ſelbſtändigen Unterſchiede hat, ſondern alle Unterſchiede und Gegenſätze in abſoluter Einheit und Einfachheit aufgelöſt enthält.

Die eine Hauptbeſtimmung der Subſtanz lautet ſo: Unter Subſtanz verſtehe ich das, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, d. h. deſſen Begriff nicht des Begriffs einer andern Sache bedarf, von welchem er beſtimmt werden müßte. Was nämlich nicht in ſich iſt und nicht durch ſich begriffen wird, ſondern des Begriffs einer andern Sache bedarf, das ſteht in Beziehung zu einem Andern außer ſich, es iſt nicht das Seyn, außer welchem kein andres Seyn iſt. Wir Menſchen wiſſen uns als ein Seyn und zugleich wiſſen wir auch ein anderes Seyn außer uns, auf das wir uns beziehen, nämlich die Natur und andere Menſchen. Es gehört zu unſerm eignen Seyn ein andres Seyn und die Beziehung unſres eignen Seyns zu dem Andersſeyn gehört ſelbſt mit zu unſerem Seyn. So iſt es nicht mit der Subſtanz, ſie hat kein Anderes außer ſich und bedarf daher auch nicht des Begriffs eines andern Seyns, um begriffen zu werden. Wir ſind von Jugend auf gewohnt, Gott zu faſſen als den Schöpfer Himmels und der Erden, als den Schöpfer der Welt. Wir faſſen hierdurch Gott als Urſache und die Welt als Wirkung und denken uns die Wirkung, obgleich geſetzt von der Urſache, als ſelbſtändig und eine Beziehung Gottes zur Welt und der Welt zu Gott; ein ſolches Verhältniß der einen Subſtanz als der urſprünglichen zu der andern als der von ihr geſetzten, aber doch ſelbſtändigen, widerſpricht dem Begriffe der ſpinoziſtiſchen Subſtanz. Sie iſt nicht etwa Urſache, die ſich gegenüber eine Wirkung hätte, auf die ſie ſich bezöge, ſondern Spinoza erklärt, um ſolche Vorſtellungen von irgend einer Relativität in der Subſtanz mit der Wurzel abzuſchneiden, ausdrücklich, daß die Subſtanz Urſache ihrer ſelbſt ſey, causa sui d. h. daß ſie ſich nicht von einem Andern unterſcheide, ſondern in dem abſoluten Inſichſeyn

verharre. Eine unmittelbare und nothwendige Folge von dem angeführten Begriff der Subſtanz ſind die Beſtimmungen der Einheit und der Unendlichkeit. Die Subſtanz iſt nur Eine oder es gibt nur eine einzige Subſtanz. Denn gäbe es zwei oder mehrere Subſtanzen, ſo träte eine der andern gegenüber, jede hätte an der andern ihr Außerſichſeyn oder ihr Andersſeyn, jede bezöge ſich auf die andere als ein ihr Aeußeres, was Alles dem Begriffe der Subſtanz widerſtreitet. Eben ſo iſt die Subſtanz nothwendig unendlich, denn die Endlichkeit der Subſtanz würde ein Andres außer ihr vorausſetzen, an dem ſie ihre Schranken hätte, in dem eine andere Subſtanz begänne, aber dann wäre die Subſtanz nicht das nur in ſich ſeyende Verhältnißloſe, was ſie doch iſt.

Aber was iſt denn nun die Subſtanz in ſich ſelbſt, wenn ſie nichts außer ſich hat, was ſie nicht unmittelbar in ſich aufgelöſt enthielte? Was iſt ſie in ſich? Wenn man ſo fragt, ſo will man Unterſchiede in der Subſtanz haben, um denn doch endlich einmal zu erfahren, wie man mit ihr daran iſt. Man fragt alſo: was iſt denn das innere Weſen der Subſtanz? Aber eine ſolche Frage muß Spinoza von Haus aus zurückweiſen und für unſtatthaft erklären. Denn was zunächſt das Innere betrifft, ſo hat die Subſtanz gar kein Inneres. Sie hat kein Aeußeres und daher auch kein Inneres. Sie hat kein Aeußeres, denn was wäre denn außer ihr? Wäre etwas außer ihr, ſo wäre ſie nicht die abſolute Subſtanz, hat ſie aber nichts außer ſich, ſo hat ſie auch ſelbſt kein Aeußeres, hat ſie aber kein Aeußeres, ſo hat ſie auch kein Inneres, denn das Innere iſt das Innere des Aeußeren und wo alſo das Aeußere nicht iſt, da iſt auch das Innere nicht.

Was aber das Weſen anbetrifft in jener Frage nach dem innern Weſen der Subſtanz, ſo finden wir in Beziehung darauf eine ſehr beſtimmte Antwort in den Definitionen des Spinoza ſelbſt. Das Weſen der Subſtanz, ſagt er, involvirt die Exiſtenz oder ſie iſt das, deſſen Natur nur

als exiſtirend gedacht werden kann. Um den vollen Sinn dieſer Beſtimmung, die wie alle andern das Princip der ſpinoziſtiſchen Philoſophie enthält, zu verſtehn, hat man an endliche Exiſtenzen oder wenn man will Subſtanzen zu denken. Hier unterſcheidet man allerdings immer zwiſchen Weſen und Erſcheinung. Wir ſprechen z. B. von der Erſcheinung des Menſchen und von ſeinem Weſen und ſtellen ihm etwa die Lebensaufgabe, ſeine Erſcheinung oder ſeine Exiſtenz in Einheit zu bringen mit ſeinem Weſen. Man ſtatuirt alſo auch im Endlichen wohl eine Einheit der Exiſtenz und des Weſens, aber erſtens iſt dieſe Einheit wenigſtens beim Menſchen erſt ein Reſultat der Lebensthätigkeit, welches aus der Aufhebung der Zweiheit entſpringt und zweitens iſt dieſe Einheit des Weſens und der Exiſtenz, welche reſultirt, eine ſolche, die den Unterſchied noch in ſich hat und iſt daher mehr Uebereinſtimmung und Gleichheit zu nennen, als Einheit, aber in der Subſtanz iſt Weſen und Exiſtenz urſprünglich Eins, es iſt menſchliche Redeweiſe von Weſen und Exiſtenz in ihr zu ſprechen, es iſt nur Eins und das iſt die Subſtanz.

Wie aber Weſen und Erſcheinung, Inneres und Aeußeres, ſo ſind auch alle andern Reflexionsverhältniſſe in der Subſtanz Eins, z. B. erklärt ſie Spinoza unter Anderem auch für ungetheilt und untheilbar. Sie verhält ſich negativ gegen alle Unterſchiede in ihr, ſie iſt die abſolute den Unterſchied negirende Macht, die abſolute alles Beſtimmte in ſich auflöſende Totalität. Nun unterſcheidet Spinoza allerdings in der Subſtanz die Prädicate oder Attribute (attributa) und wieder in den Attributen die Zuſtände (modos) oder Affectionen (affectiones), aber ſieht man näher zu, wie er die Attribute und die Affectionen beſtimmt, ſo findet man darin eine neue Beſtätigung, daß die Subſtanz das Negative, das unterſchiedsloſe Allgemeine iſt, zugleich aber auch, daß die ſpinoziſtiſche Philoſophie als die Philoſophie der abſoluten Subſtanz ſich ſelbſt widerſpricht, wie der Saame als Saame ſich

ſelbſt aufhebt und daher zur lebendigen Pflanze ſich entwickelt, daß aber auch die ſpinoziſtiſche Philoſophie als Saame, als Ausgangspunkt der neueren Philoſophie nicht blos in allen Ehren bleiben, ſondern auch von jedem, der zur Philoſophie ſich beſtimmt, durchlaufen werden muß.

Das Attribut erklärt Spinoza ſo: Unter dem Attribute verſtehe ich dasjenige, wie der Verſtand das Weſen der Subſtanz begreift. Den Modus aber ſo: Unter dem Modus verſtehe ich die Zuſtände der Subſtanz oder dasjenige, was in einem Andern iſt, durch welches daſſelbe auch begriffen wird. Ich bemerke noch, daß er zwei Attribute unterſcheidet, das Denken und die Ausdehnung, und daß jedes Attribut in unendlich vielen Zuſtänden (modis) zur Erſcheinung kommt. Jeder Stein, jede Pflanze, jedes Thier iſt ein modus des Attributs der Ausdehnung und jeder einzelne Menſch, er ſey was er ſey, ein modus des Denkens und in ſeinem Körper auch der Ausdehnung. Da der modus nichts in ſich iſt, ſondern nur in einem Andern iſt, durch welches er auch begriffen wird, ſo fehlt dem modus alle Selbſtändigkeit und der einzelne Menſch z. B. als ein modus ſchwindet dahin, wie ein Rauch. Das Daſeyn des Menſchen iſt ein blos momentanes mit ſeinem Körper dahin ſchwindendes und Unſterblichkeit der menſchlichen Seele nebſt Allem, was davon abhängt, iſt von dem ſpinoziſtiſchen Syſteme ausgeſchloſſen. Doch das ſind nur weitere Conſequenzen, auf die ich hier nicht weiter eingehe. Für die Erkenntniß der Subſtanz iſt es weſentlich, daß man genau auf die Beſtimmung der Attribute reflectirt. Das Attribut iſt dasjenige, wie der Verſtand das Weſen der Subſtanz begreift, der Verſtand aber iſt nach einer andern ausdrücklichen Definition ein modus, ein Zuſtand, ein Accidentelles, das nicht in ſich iſt, ſondern von der abſoluten Subſtanz verſchlungen wird. Die Attribute ſind alſo nicht etwa Unterſchiede, die die Subſtanz in ſich ſelbſt hätte und die ſie ſich ſelbſt aus ihrer eignen Natur heraus gäbe, ſondern es iſt

nur der endliche Verſtand, der Verſtand dieſes endlichen, ſchwindenden Menſchen, der die Subſtanz unter dieſen Attributen ſich denkt. Die Subſtanz ſelbſt iſt unterſchiedslos und es iſt ihr ſelbſt gleichgiltig und hat mit ihrer Natur nichts zu thun, daß ſie als denkende oder als ausgedehnte Subſtanz gefaßt wird. Er ſagt in dieſer Beziehung: Die denkende und ausgedehnte Subſtanz iſt eine und dieſelbe Subſtanz, die bald unter dem einen bald unter dem andern Attribute gefaßt wird. Die abſolute Subſtanz iſt die abſolute Einheit des Denkens und der Ausdehnung. Denken und Ausdehnung ſind ihr unweſentliche Formen; die Ordnung der Dinge iſt dieſelbe als die Ordnung der Vorſtellungen oder der Gedanken und es iſt nur die äußerliche Reflexion, die das Eine ſich abſolut Gleiche unter dieſen beiden Beſtimmungen, das eine Mal als eine Totalität von Vorſtellungen, das audremal als eine Totalität von Dingen und deren Veränderüngen betrachtet. —

Der Verſtand ſehnt ſich nach der Beſtimmtheit des Begriffs, ſo hier nach der Beſtimmtheit des Begriffs der Subſtanz. Aber die Beſtimmtheit fällt nicht in die Subſtanz, die Beſtimmtheit iſt Sache der modi, aber auch hier nicht ſo, als hätten wir an der Beſtimmtheit der modi etwas Feſtes und Individuelles. Omnis determinatio est negatio. Die Beſtimmtheit der modi iſt eine ſchwindende, nur dazu da, die allverzehrende Macht der Subſtanz zu bewähren. Die Beſtimmtheit in den modis iſt wie ein Tropfen im Ocean, man ſpricht wohl von den Tropfen im Meere und meint wohl für einen Augenblick, das Meer beſtehe aus Tropfen, aber die Tropfen heben ſich auf, ſie verſchwimmen im Ganzen, ſie ſind nicht für ſich, ſondern die ſich auflöſenden Momente des continuirlichen Ganzen. So iſt auch die Beſtimmtheit der modi, wozu alle beſondern Exiſtenzen der Natur und des Geiſtes, z. B. auch jeder einzelne Menſch, gehören, eine negative, ein ſchwindender Schein, der nur dazu dient, die Abſolutheit der Subſtanz zu bewähren. Und doch

iſt dieſe obgleich ſich verzehrende Beſtimmtheit der modi noch die einzige Beſtimmtheit, von der in einem Syſtem, wo das Abſolute als die Subſtanz und als gar nichts andres als die Subſtanz gefaßt wird, die Rede ſeyn kann. Die Subſtanz ſelbſt hat keine Beſtimmtheit, die Beſtimmtheit der Subſtanz iſt nur die, alle Beſtimmtheit in ſich aufzulöſen, und wenn der Verſtand in ſeiner Sucht, Beſtimmungen zu machen, ihr die Unterſchiede des Denkens und der Ausdehnung beilegt, ſo iſt das blos eine Reflexion des äußerlichen Verſtandes, der ſein Weſen des Accidentellen in die Subſtanz hineinträgt. Die Subſtanz ſelbſt unterſcheidet ſich nicht von Anderem, ſie unterſcheidet ſich auch nicht von ſich ſelbſt, ihr fehlt das Princip der Unterſcheidung oder das Princip der Individualität. Wird alſo das Abſolute oder die Gottheit als Subſtanz gefaßt, nämlich ſo, daß die Subſtanz der Begriff der Gottheit iſt, alſo nicht als eine der Beſtimmungen Gottes, ſondern als die Beſtimmung ſchlechthin, die das Weſen Gottes erſchöpft, ſo iſt Gott nicht individuell, nicht perſönlich, nicht für ſich, es fehlt ihm Unterſcheidung und Selbſtunterſcheidung. Und dieſe Natur hat in der That der ſpinoziſtiſche Gott und überhaupt der Gott des Pantheismus. Spinoza erklärt Gott ausdrücklich als die abſolute Subſtanz und er wiederholt es in allen Formen, daß Gott die einzige Subſtanz iſt, daß es außer Gott keine Subſtanz gibt und daß außer Gott keine Subſtanz begriffen werden kann, daß Alles, was iſt, in Gott iſt und daß ohne Gott nichts iſt und nichts gedacht werden kann und daß Alles, was exiſtirt, Gottes Natur oder Eſſenz in einer gewiſſen und beſtimmten Art und Weiſe ausdrückt. Aber weil Gott die abſolute Subſtanz iſt, die Eine Subſtanz, außerhalb deren nichts exiſtirt, ſo unterſcheidet er ſich nicht von der Welt und unterſcheidet ſich auch nicht in ſich ſelbſt. Dem ſpinoziſtiſchen Syſtem und überhaupt dem pantheiſtiſchen Syſtem, von welchem das ſpinoziſtiſche die urſprünglichſte und reinſte Form iſt, iſt daher die Immanenz Gottes eigen. Man ſtreitet in der Gegenwart viel

über die Immanenz und Tranſcendenz Gottes und dieſer Streit iſt eine weſentliche Seite des Kampfs zwiſchen Theismus und Pantheismus. Die **wichtige** Beſtimmung der Immanenz kömmt aber von Spinozā. Einer ſeiner Sätze heißt: Gott iſt die immanente nicht tranſeunte Urſache aller Dinge (deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens). Gott iſt nicht etwa jenſeits der Welt, das gäbe Fürſichſeyn Gottes und Fürſichſeyn der Welt, ſondern Gott iſt die immanente Macht der Welt und die Welt iſt gar nicht wahrhaft, ſie ſchwindet dahin in der abſoluten Macht der Subſtanz. Sie iſt nichts und nichtig Gott gegenüber und Gott iſt die allein freie Urſache. Von einer Selbſtbeſtimmung des Menſchen iſt im Spinozismus nicht die Rede. Daher gibt es hier auch keinen Unterſchied des Guten und Böſen — ein ſolcher Unterſchied würde das freie Inſichſeyn des Menſchen, des modus, vorausſetzen und die abſolut negative Macht der Subſtanz und mit ihr den Begriff der Subſtanz ſelbſt vernichten. Aber auch in ſich iſt die Subſtanz nicht unterſchieden, ſie unterſcheidet ſich nicht von ſich ſelbſt, ſie iſt alſo nicht Perſon. Denn zur Perſönlichkeit gehört allerdings ein Andersſeyn, eine andre Perſon oder Sache, auf die ſich die Perſon bezieht und in welcher ſie in ſich zurückkehrt. Da aber der Subſtanz die Unterſcheidung fehlt, ſo hat ſie auch nicht die Selbſtunterſcheidung und da Gott die abſolute Subſtanz iſt, ſo kann von ihm keine Beſtimmung gelten, die aus der Selbſtunterſcheidung kommt. Von Gott als Subſtanz kann daher nicht geſagt werden: er denkt oder er will, auch nicht er liebt, auch nicht er iſt ſelig, noch weniger er zürnt, er ſtraft ꝛc. Alle dieſe Beſtimmungen ſetzen ein Anderes in Gott, auf das er ſich beziehe. Dieſe Beſtimmungen gehören dem modus an, Gott iſt über ſolche Unterſchiede erhaben.

Gott als Subſtanz handelt auch nicht. Handeln ſetzt einen Zweck voraus, etwas, was erſt realiſirt werden ſoll. Außer Gott liegt nichts, was erſt werden ſollte, Gott hat

auch keine Bedürfniſſe, die erſt befriedigt werden müßten, ſondern er iſt als Subſtanz die Fülle, Alles in Allem. —

Dieſer Begriff der abſoluten Subſtanz in der angeführten hauptſächlich ſpinoziſtiſchen Beſtimmung iſt alſo die logiſche Grundlage des ſo berüchtigten, von ſo Vielen leidenſchaftlich vertheidigten, und von noch Mehreren gefürchteten ja verfluchten, oft widerlegten und doch immer von Neuem auftauchenden Pantheismus. Abſcheu und Verwünſchung, auch Berufung auf das ſittliche und religiöſe Gefühl und auf das beſſere innere Selbſt können nicht gegen ihn retten. Soll er widerlegt werden, ſo muß er aus ſeinem eignen Principe heraus ſich widerlegen und er widerlegt ſich in der That, in ſo fern er das Moment der Unterſcheidung und Individualität, auf deren abſoluter Negation er allein beruht, immerfort vorausſetzt und ohne die individuellen Unterſchiede der Natur und des menſchlichen Geiſtes, die er vorfindet ohne ſie aus der eignen Natur der Subſtanz im Entfernteſten zu rechtfertigen, ohne Inhalt, ohne Form, überhaupt abſolut Nichts wäre. Die abſolute Einheit, die die Subſtanz iſt, iſt nur als Aufhebung des abſoluten Unterſchiedes zu denken und hängt an dieſem Unterſchiede, wie die Seele am Leibe.

Der Spinozismus ſteht durch die Verkennung dieſer ſeiner Vorausſetzung, die das Compliment ſeiner eignen Beſtimmung iſt, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Die Aufdeckung dieſes Widerſpruchs folgt dem Spinozismus auch hiſtoriſch auf dem Fuße nach. Leibnitz beſtimmt Gott als die abſolute Monas, als den abſoluten Unterſchied. Spinoza vertritt die abſolute Einheit und Leibnitz den abſoluten Unterſchied. Aber die letztere Beſtimmung iſt eben ſo nur eine Seite, wie die andere und es gilt beide in Eins zuſammenzufaſſen und die Wahrheit iſt, Gott als die abſolute Selbſtunterſcheidung oder als Geiſt zu faſſen, denn Selbſtunterſcheidung iſt Unterſcheidung und Einheit des Unterſchieds und das iſt nun in der That der dritte Grundbegriff des Abſoluten in der neuern Philoſophie: Gott iſt der Geiſt. Dieſe Beſtimmung iſt die Wahrheit

von jenen beiden: Gott iſt die abſolute Subſtanz und Gott iſt das abſolute Individuum, aber auch in der letzten Beſtimmung, die ſeit Kant die herrſchende iſt und die in unmittelbar religiöſer Form die chriſtliche und daher auch erſt die mit der chriſtlichen Religion in ernſtliche Beziehung tretende iſt, auch in dieſer letzten Beſtimmung: Gott iſt der Geiſt, liegt noch der Gegenſatz des ſubſtantiellen und des ſubjectiven Geiſtes. Dieſer Gegenſatz iſt es, an dem ſich unſere Zeit und am Ende jedes Individuum in dieſer aufgeregten Zeit abarbeitet, aber das Ziel der Entwicklung ſcheint mir darin zu liegen, daß Gott erkannt wird als der Geiſt, der die Fülle der Subſtanz iſt und zugleich ein Subject, eine Perſon, zu dem dem individuellen endlichen Geiſte eine perſönliche Beziehung möglich iſt, und eine ſolche Erkenntniß des Abſoluten iſt erſt eine Erkenntniß Gottes im Geiſte und in der Wahrheit.

Von der Kategorie des chriſtlichen Theismus.

Unter den Axiomen des Spinoza findet ſich unter andern auch dieſes: Alles, was iſt, iſt entweder in ſich oder in einem Andern. Was in einem Andern iſt, das iſt das Accidentelle, welches gar nicht iſt, ſondern nur verſchwindet in der Subſtanz; die Subſtanz aber iſt das in ſich Seyende und daher allein Selbſtändige und Wirkliche. Spinoza hat ſich aber nicht zu dem dritten Urtheile erhoben, in welchem die beiden genannten Eins ſind und erſt zu ihrer Wahrheit kommen, er hat ſich nicht zu dem Begriffe eines Seyns erhoben, welches in einem Andern in ſich iſt. In dem Andern bei ſich ſelbſt zu ſeyn iſt eben ſo ſehr die Einheit der Spinoziſtiſchen Alternative, als die Auflöſung ſeiner Philoſophie und die Wahrheit an und für ſich, nicht blos ein Moment der Wahrheit, was die ſpinoziſtiſche Subſtanz iſt und bleibt. Das Seyn in dem Andern, welches doch eben ſo ſehr ein Seyn iſt in ſich ſelbſt, ſetzt ein ſelbſtändiges Andres voraus, welches dem Seyn in ſich gegenüber ſich erhält, alſo eine doppelte Subſtanz, aber ein Verhältniß der einen zur andern, nach welchem jede in der andern ſich ſelbſt hat und findet. Ehe wir dieſe Kategorie des Inſichſeyns in dem Andern auf den religiöſen Prozeß und auf die Erkenntniß Gottes anwenden, ſo werde die Bemerkung vorausgeſchickt, daß jedes Verhältniß des Geiſtes, das nicht auf halbem Wege ſtehn bleibt, ſondern ſich in ſeinem Begriffe vollendet, jede Perſon, jede Gemeinſchaft, welche mehr iſt als ein flüchtiger Schein, eine Bewährung iſt von der Kategorie des Inſichſeyns in dem Andern. Es ſchlägt dem Menſchen das Herz, wenn von Liebe, Wahrheit und Freiheit die Rede iſt; jeder betrachtet ſie als die einzig wünſchenswerthen Güter, zu deren Erlangung kein Opfer zu groß iſt, und doch finden dieſe Ideen, ſo wie

Alles, was man ſonſt Großes und Herrliches nennen mag, vor Allem die Idee der Gottheit ſelbſt, wie ſie ſich im Chriſtenthum offenbart hat, in dieſem Begriffe ihre logiſche Grundlage.

In der Liebe z. B. werden vor Allem zwei Perſonen vorausgeſetzt, von denen jede als eine abſolut ſelbſtändige Subſtanz der andern gegenüber tritt und ſich als ſolche trotz der einigſten Einigkeit in der Liebe fort und fort behauptet. Die Liebe iſt ein Unding und exiſtirt gar nicht ohne dieſe abſolute ſich nie verläugnende und ſich nie vernichtende Selbſtändigkeit der beiden Perſonen, ja ſie kann zum Verbrechen werden, wenn ſie ſich, ohne an der Selbſtändigkeit der beiden Seiten ihre Vorausſetzung und ihren Inhalt zu haben, formell noch feſthalten will. Ein Thier oder einen andern Gegenſtand der Natur in vollem Sinne des Worts zu lieben iſt unwürdig, ja ſchändlich oder beſſer unmöglich, weil das Thier dem Menſchen gegenüber keine ſelbſtändige dem Menſchen ebenbürtige Subſtanz iſt, die die eine Seite des abſoluten Verhältniſſes bilden könnte, von welchem der Menſch die andere Seite wäre.

Des Menſchen Begriff und Würde liegt in dem Selbſtbewußtſeyn oder in dem Verhalten, wo ich mich ſelbſt zum Gegenſtande habe oder mich von mir ſelbſt unterſcheide. Das Thier unterſcheidet ſich von der Außenwelt, aber es unterſcheidet ſich nicht von ſich ſelbſt, es hat nicht, wie der Menſch, ſeinen Inhalt an ſich ſelbſt, es reißt ſich alſo auch nicht von der Außenwelt los und hat in ſich eine Welt, die der Natur entnommen und in ſich ſelbſt von unverwüſtlicher Dauer wäre. Und da ſo dem Thiere dieſes ſelbſtändige Inſichſeyn, die Selbſtunterſcheidung, der Geiſt fehlt, ſo hat es dem Menſchen gegenüber keine Selbſtändigkeit und wird auch vom Menſchen nicht als Selbſtändiges anerkannt, ſondern nur als ein Mittel zu ſeinen Zwecken betrachtet und behandelt. Darum alſo kann ein wahrhafter Menſch ein Thier nicht lieben. So können ſich auch nur zwei ſolche Menſchen lieben, von denen

jeder ein Weſen iſt von freier Selbſtändigkeit und als eine ſolche unendliche, in ſich unabhängige und für ſich ſeyende Subſtanz mit dem Andern in Verhältniß tritt. Zwei, von denen der Eine den Andern überſieht und nichts Subſtantielles von unendlicher Eigenthümlichkeit und unerſchöpflichem Gehalte anerkennt, zwei ſolche können wohl in das Verhältniß des Herrſchens und Dienens, des Befehlens und Gehorchens, der Bewundrung und des Mitleids und ähnliche ſubordinirte Verhältniſſe, aber nicht in das Verhältniß der freien Liebe treten. Dem Egoiſten z. B. fehlt die Anerkennung der freien Eigenthümlichkeit und unendlichen Selbſtändigkeit des Andern, und daher kann er höchſtens ſich dadurch eine geiſtige Exiſtenz erringen, daß Andere, die noch ſchlechter ſind, als er und ſich ganz wegwerfen oder eitle und ſelbſtſüchtige Zwecke verfolgen, ſcheinbar auf ſeine Wünſche und Neigungen eingehn; aber die Liebe kennt der Egoiſt nicht und fühlt ihr Glück nicht, weil in ihm das Organ für die Selbſtändigkeit des Andern noch nicht ausgebildet iſt.

Alſo zur Liebe gehören zuerſt und vor Allem zwei in ſich ſelbſtändige geiſtige Weſen, geiſtige Subſtanz gegen geiſtige Subſtanz, Perſon gegen Perſon, nicht Subſtanz gegen Accidenz, nicht Perſon gegen Sache, und wo dieſe abſolute Selbſtändigkeit des Andersſeyns entweder nicht da iſt oder nicht anerkannt wird, da iſt auch die Liebe nicht da oder ſie iſt noch nicht entwickelt. Die Verdoppelung der geiſtigen Selbſtändigkeit iſt das eine Moment der Liebe, aber das andere eben ſo nothwendige und weſentliche Erforderniß iſt die abſolute Einheit in den beiden ſelbſtändigen Perſonen, nämlich das Verhältniß, daß die feſte Schranke, die jedes von beiden in ſeiner Eigenthümlichkeit und ſelbſtändigen Kraft dem Andern ſetzt, eben ſo ſehr aufgelöſt iſt und alſo jedes Eins iſt mit dem Andern oder ſich ſelbſt in dem Andern findet, weiß und will. Schon darin, daß jedes in dem Andern die freie in ſich ſeyende und ſich auf ſich beziehende Selbſtändigkeit achtet und anerkennt, liegt eine Uebereinſtim-

mung beider und dieſe Achtung iſt der Anfang und die fortwährende Bedingung der Liebe; aber der Fortgang und die Vollendung der Liebe liegt in der abſoluten Einheit der abſolut Selbſtändigen oder darin, daß jedes von beiden ſein ganzes volles geiſtiges Weſen dem Andern mittheilt und von ihm daſſelbe zurückerhält. Wenn ich Alles, was ich weiß und habe, ja Alles, was ich im Innerſten bin, dem Andern ohne allen Rückhalt mittheile und wenn mir eben ſo ſehr der Andere ſein Weſen aufſchließt; wenn meine Leiden und Freuden die Leiden und Freuden des Andern ſind und die ſeinigen die meinigen; wenn meine Kraft dem Andern zu Gebote ſteht und ich mich eben ſo auf ſeine Kraft ſtützen kann; wenn jeder an dem Andern ſeine Luſt, ſein Wohlgefallen, ſein Verlangen findet — in einer ſolchen unbedingten Einheit ſelbſtändiger geiſtiger Unterſchiede liegt das Weſen und der unerſchöpfliche Werth und Genuß der Liebe. Weil Einheit und zwar unbedingte Einheit das Weſen der Liebe iſt, ſo iſt alle Liebe in ihrer Vollendung gegenſeitig. Sie kann damit beginnen und beginnt auch damit, daß ſich der Eine der ſelbſtändigen Geiſter dem Andern mittheilt und hingibt, aber geſucht wird darin immer die Mittheilung des Andern und wenn ſie verſagt wird, wenn ſich der Andere verſchließt, ſo verſiegt die Liebe und ihre Idee kömmt nicht zur Realität, weil die Einheit keine durchgreifende, beide Glieder des Ganzen beherrſchende iſt. Erſt die Gegenſeitigkeit der abſoluten Mittheilung, Aufopferung und Mithilfe iſt volle Einheit und Harmonie und in ihr iſt das volle Leben der Liebe in die Exiſtenz eingetreten.

So unerſchöpflich die Liebe iſt an Inhalt und Seligkeit, ſo iſt ſie doch der bisherigen Darſtellung zu Folge umfaßt in der metaphyſiſchen Beſtimmung des Inſichſeyns in dem Andersſeyn. Das Andersſeyn oder beſſer die ſelbſtändige Eigenthümlichkeit des Andern gibt die Unerſchöpflichkeit der Liebe, kraft deren ſie ſich immer neu erzeugt und durch dieſe ihre ewige Zeugungskraft immer neu und friſch erſcheint, eine

unverwelkliche Blüthe des Geiſtes. Das Inſichſeyn aber in der Liebe erzeugt die unendliche Freiheit, Harmonie und Seligkeit, in der jeder von beiden ſchlechterdings ſich befriedigt fühlt und abſolut nichts Andres weiß und will, was er noch möchte und bedürfte und nicht Alles in Allem in dieſem Einen ſchon hätte.

Wenn nun die chriſtliche Religion Gott als die Liebe beſtimmt und zwar, wie ſie es thut, in Verhältniß zum Menſchen, ſo daß demnach der eine ſelbſtändige Geiſt Gott iſt und der andre der Menſch, ſo macht ſie jene Kategorie des Inſichſeyns in dem Andersſeyn zur Kategorie der abſoluten Wahrheit. Der Menſch aber oder die eine Seite des abſoluten Verhältniſſes in der Religion iſt nicht ſo ohne Weiteres ein Inſichſeyendes, welches Gott als ein Weſen von ſelbſtändiger Eigenthümlichkeit gegenüber treten könnte. Unmittelbar iſt er von Natur beſtimmt; alſo erzeugt, ohne daß ers weiß und will; geboren und erzogen unter Verhältniſſen, die er nicht ſelbſt geſetzt hat; gequält von allen Seiten, von Hunger und Sorge, Begierden und Leidenſchaften, von Zweifel und Bosheit, ohne daß ers abwenden könnte; dahin gerafft vom Tode, ohne daß er ihn gerufen hätte. So iſt der Menſch nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem Andern, den Naturprozeſſen unterworfen oder auch dem Willen Andrer oder dem Schickſale, wie man es nennt.

In den genannten und ähnlichen Beziehungen iſt der Menſch einer andern Macht unterworfen und daher ein Accidentelles, keine Subſtanz von unendlicher Selbſtändigkeit. Er kann zwar dahin kommen, daß er ſagt, es iſt nun einmal ſo, ich kann nichts dagegen machen, ich werde es mir alſo gefallen laſſen; er reſignirt dann, ohne ſich dann als ein freies Inſichſeyn zu verhalten. Das freie Inſichſeyn hat der Menſch in ſeinem Geiſte. Hier iſt eine der Naturnothwendigkeit entnommene Sphäre, in der er in ſich ſelbſt iſt, ſich ſelbſt beſtimmt und der eigne Grund iſt ſeines Denkens und Thuns. Als ein ſolches Weſen von ſelbſtändiger Geiſtigkeit tritt der

Menſch allein in den religiöſen Prozeß oder in das Verhältniß zur Gottheit. Man rechnet zwar auch das Zurückgehn des Menſchen aus dem Gebiete des Natürlichen — die Wiedergeburt, in der der Menſch erſt zu ſeinem wahren Weſen oder zu ſeiner Idee kommt, — man rechnet dieſe Erhebung über Sinnlichkeit und Selbſtſucht mit zur Religion und zwar mit Recht. Niemand kommt zur Religion d. h. zum freien Verhältniſſe zu Gott, der ſich nicht ſelbſt aufgibt. Das Bewußtſeyn von der Endlichkeit des Endlichen in mir, das Gefühl und das Anerkenntniß der Nichtigkeit des Nichtigen in mir iſt die Geneſis von dem Bewußtſeyn des Ewigen und Unendlichen und das Mittel zur Erzeugung der freien Selbſtändigkeit in mir. Das Chriſtenthum verlangt daher von einem jeden ſeiner Bekenner Buße und Glauben als die Bedingung zur Gemeinſchaft mit Gott zu kommen. Die Buße aber iſt ein Anerkenntniß der Endlichkeit und Nichtigkeit in mir und ein freier Entſchluß, das, was nicht den Grund in ſich ſelbſt hat und noch weniger mein eignes wahres Weſen bildet, zu verabſcheuen und aus allen meinen Kräften von mir abzuthun. Der Glaube aber iſt die unendliche Gewißheit und Zuverſicht, daß das andre Gott ebenbürtige Weſen, dem ſich Gott in ſeiner Fülle mittheilt, in dem er bei ſich ſelbſt iſt, daß dieſes Weſen — der Sohn Gottes, Chriſtus, der Logos — von Ewigkeit zu Ewigkeit realiſirt iſt und daß dieſes Weſen nicht ein mir fremdes Weſen iſt, ſondern die perſönliche Idee meiner eignen Vollendung, und wie er in die menſchliche Geſchichte eingetreten iſt, ſo auch in mich eintreten kann und eintreten wird und die Kraft und der Inhalt wird von meinem Geiſte. So nothwendig aber auch dieſer Prozeß iſt, in welchem ſich der Menſch zu ſeiner weſentlichen Allgemeinheit erhebt, und ſo nothwendig er ſich wiederholt, ſo lange der Menſch unter den Bedingungen des irdiſchen Lebens ſteht, ſo iſt dieſe Thätigkeit doch erſt nur der negative Theil des religiöſen Prozeſſes, durch welchen die geiſtige Subſtanz des Menſchen aus ſeiner empiriſchen und natürlichen

Grundlage herausgearbeitet wird. Aber als der letzte Zweck und als das Reſultat der Religion kann dieſer negative Prozeß nicht angeſehn werden und wird auch im Chriſtenthum nicht ſo angeſehn. Es kann nicht der letzte Zweck des Menſchen ſeyn, ſich zu ändern und wenn er anders geworden iſt, ſich doch wieder zu ändern. Der Zweck iſt vielmehr die durch Aufhebung der Natürlichkeit in ihm reſultirende Geſtalt des aus dem Geiſte gebornen Menſchen. Dieſer iſt nicht wieder um eines Andern willen und daher auch nicht ein Accidenz zu einer andern Subſtanz, ſondern er iſt in ſich ſelbſt Zweck, eine geiſtige Subſtanz von ſelbſtändigem Werthe und ein Ebenbild Gottes. Der wiedergeborne Menſch tritt in Verhältniß zu Gott nicht als bloßes Accidenz zur Subſtanz, ſondern als Subſtanz zu Subſtanz oder vielmehr, da der Menſch freies Selbſtbewußtſeyn iſt, als Subject gegen Subject, Geiſt gegen Geiſt, freies Weſen gegen freies Weſen. Die chriſtliche Religion, wie ſie z. B. in den Evangelien und in den Briefen der Apoſtel uns vorliegt, trägt auf der einen Seite die Aufforderung in ſich an den Menſchen, ſeinen Sinn umzuändern, ſich aufzugeben, in Demuth und Glauben ſich hinzugeben und ſich zu entäußern — und das iſt der oben bezeichnete negative Theil des religiöſen Verhältniſſes; auf der andern Seite aber wird der Menſch betrachtet als das Ebenbild der Gottheit und ihm zugemuthet, vollkommen zu ſeyn, wie Gott im Himmel vollkommen iſt, Gott ähnlich, ja Gott gleich zu ſeyn, Chriſtum, den Sohn Gottes, in ſich zur Geſtalt zu bringen, Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen Kräften u. ſ. w. Es wird ſo dem Menſchen eine Selbſtändigkeit und Ebenbürtigkeit gegeben, die ihren vollſten Ausdruck in der Verkündigung hat, daß Gott ſelbſt Menſch geworden iſt, was nicht geſagt werden könnte, wenn nicht der Menſch in ſeiner Vollendung ein Weſen wäre, in welchem die ganze Fülle der Gottheit ſich darſtellen könnte. So ſind wir denn durch die hiſtoriſche Erſcheinung des Chriſtenthums berechtigt,

als die beiden ſelbſtändigen Seiten des abſoluten Lebens Gott und den Menſchen anzunehmen und die Religion in ihrem höchſten d. h. ihren Begriff ſelbſt erreichenden Sinne zu faſſen als das Beiſichſeyn Gottes in ſeinem Andern, dem Menſchen, und daher auch von der andern Seite als das Beiſichſeyn des Menſchen in ſeinem Andern — der Gottheit.

Das erſte weſentliche Moment in dieſer Beſtimmung der Religion iſt das Andersſeyn. Gott iſt das Andersſeyn des Menſchen und der Menſch iſt das Andere Gottes in dem Sinne, daß Gott ein inſichſeyendes, ſich auf ſich beziehendes, ſich ſelbſt gegenſtändliches Weſen iſt und daß eben ſo der Menſch ein inſichſeyendes, ſich auf ſich beziehendes, ſich ſelbſt gegenſtändliches Weſen iſt und daß dieſes mir objective Fürſichſeyn Gottes ewig bleibt und mir Gott daher ewig ein Andres iſt, ſo einig und vollendet auch die Einheit ſeyn möge, die Gott und Menſch bindet, ſo wie ich als Menſch ein für ſich ſeyendes, mich ſelbſt zum Inhalt habendes Weſen bin und bleibe, ſo ſehr ich mich im Glauben und Denken zu einer Höhe der Allgemeinheit erheben mag, in der ich mich in Gott finde und Gott in mir. Dieſes Andersſeyn Gottes und des Menſchen oder dieſe reale Unterſcheidung, welche ewig bleibt, iſt eine der weſentlichen Unterſchiede des Theismus und des Pantheismus.

Die eine Faſſung des Pantheismus beſteht darin, daß Gott das Weſen iſt und der Menſch die Erſcheinung des Weſens. Man kann auch die Erſcheinung ein Anderes nennen vom Weſen oder das Andere des Weſens und das Weſen das Andere der Erſcheinung, aber das iſt nicht das Andersſeyn, von dem hier die Rede iſt. Die Erſcheinung iſt nicht in ſich, ſondern ſie iſt nur im Weſen, was ſie iſt, und hebt ſich auf, damit das im Wechſel der Erſcheinung Gleiche als Weſen exiſtire; eben ſo wenig iſt das Weſen für ſich, das Weſen bezieht ſich nicht auf ſich ſelbſt oder hat ſich ſelbſt

nicht zum Inhalte und Gegenſtande, ſondern es hat in der Erſcheinung ſeine Realität und was es iſt, erkennt man nur in der Erſcheinung. Eben ſo wenig kommt man zu einem realen Inſichſeyn Gottes, wenn man nach einer andern pantheiſtiſchen Formel Gott faßt als die Idee des Menſchen. Was man ſo die Idee der Menſchheit nennt, iſt nichts Anderes, als die Gattungsallgemeinheit der Menſchheit, alſo die Geiſtigkeit ſo im Allgemeinen, nicht ein concreter ſich auf ſich beziehender ſelbſtbewußter Geiſt, nicht Perſon, und eben ſo wenig kommt bei dieſer Faſſung der Menſch zum Fürſichſeyn, in ſo fern er nur als die Seite eines Verhältniſſes gefaßt wird, nicht als ein in ſich geſchloſſenes Ganzes. Der Pantheiſt hat daher, weil er das reale Andersſeyn Gottes und des Menſchen nicht anerkennt, eben ſo wenig einen perſönlichen Gott als die Unſterblichkeit des Menſchen und er tröſtet ſich für dieſen Verluſt mit der angeblich höheren Erkenntniß, die er von der Unendlichkeit habe. Ein Gott, ſagt er, der als ein für ſich ſeyendes, perſönliches und daher dem Menſchen gegenübertretendes Weſen gefaßt werde, ſey ein endliches Weſen und widerſpreche dem Grundbegriffe der Gottheit, daß ſie das Unendliche ſey. Darin ſtimmen allerdings alle Menſchen mit oder ohne Bewußtſeyn überein, daß Gott unendlich ſey oder vielmehr d a s U n e n d l i c h e ſ c h l e c h t h i n und daß alle Beſtimmungen, die Gott als ein endliches Weſen fixiren, ſich ſelbſt widerſprechen. Nur muß man ſich bei einer ſolchen Beſtimmung, daß Gott das Unendliche iſt, nicht beruhigen, ſondern man muß ſich den Begriff des Unendlichen zum Bewußtſeyn bringen, denn nur ſo kann man entſcheiden, ob die Perſönlichkeit mit der Unendlichkeit in Widerſpruch ſteht oder ob nicht vielmehr die Perſönlichkeit ſelbſt die wahre Unendlichkeit iſt. Das Erſte, was ſich der unbefangene Sinn bei dem Worte des Unendlichen denkt, iſt die Endloſigkeit. In dieſem Sinne nennt man den Raum unendlich, weil in ihm alle Grenzen aufgehoben ſind und weil man ſich ihn größer denken muß, als jede noch ſo große Raumgröße.

Denn jede in ihm angenommene Grenze iſt nicht die letzte, man muß den Raum über ſie ſich fortgeſetzt denken; jede noch ſo weit geſteckte Grenze hebt ſich auf, der Raum geht über alle Grenzen hinaus. In dieſem Sinne nennt man auch das Weltall unendlich, denn man kann ſich die Weltkörper, die wir noch ſehen, und deren Ort man uns in einer Entfernung von einigen Billionen Meilen berechnet, ſchlechterdings nicht als die letzten vorſtellen, man muß immer weiter gehn im Raume und daher auch in der Ausfüllung des Raumes bis ins Unendliche. In demſelben Sinne nennen wir auch die Zeit unendlich, wir können uns es ſchlechterdings nicht vorſtellen, daß ſie irgend einmal angefangen habe und daß ſie irgend einmal aufhören könne. Ihr Begriff iſt es, daß die eine Dimenſion der Zeit, die Gegenwart, ein verſchwindender Punkt iſt, der ſein Vorher und ſein Nachher hat und ſo immerfort nach beiden Seiten, die Zeit müſſen wir uns denken als eine gerade Linie, die man nach beiden Seiten bis ins Unendliche d. h. eigentlich bis ins Unbeſtimmte verlängert denken muß und jeder Punkt in dieſer geraden Linie kann als die Gegenwart angeſehn werden und von der einen Seite dieſes Punktes liegt die Vergangenheit und nach der andern die Zukunft. Solche und ähnliche Beiſpiele geben uns eine Vorſtellung von dem einen Sinne, in welchem man die Unendlichkeit verſteht. Dieſer Sinn iſt, wie ſchon bemerkt, die Endloſigkeit, alſo die Eigenſchaft, nach welcher Etwas keine Grenze hat und alles Setzen einer Grenze nur etwas Zufälliges und Willkürliches iſt, was ſich eben ſo ſchnell, als es ſich gebildet hat, wieder auflöſt. Denkt man ſich Gott in dieſem Sinne als unendlich, ſo denkt man ſich Gott als die Subſtanz, die nichts außer ſich aufkommen läßt, ſondern Alles außer ſich aufzehrt und dieſe ganze Anſchauungsweiſe iſt der Pantheismus. Denn unter der Subſtanz denkt man ſich das ſelbſtändige Seyn, aber zu dieſer Selbſtändigkeit gehört ein ſchlechthin abhängiges Seyn, in deſſen Verſchwinden und Enden ſich die Subſtanz als das Nichtver-

ſchwindende und Unendliche zu erkennen gibt. Wie ein Herr nur dadurch ein Herr iſt, daß er einen Diener hat und der ganze Begriff des Herrn als Herrn (denn was er ſonſt noch iſt, gehört nicht hierher) gerade in der Abhängigkeit des Dieners liegt, ſo iſt es mit der Subſtanz. Die Subſtanz iſt nur in ſo fern und in ſo weit Subſtanz oder das ſelbſtändige, unabhängige, unendliche Seyn, als außer ihr ein Andres exiſtirt, nämlich das Accidentelle, deſſen Weſen aber darin beſteht, ſich aufzuheben, zu verſchwinden, zu enden und zwar zu enden, ſich aufzuheben in der Subſtanz, deren Macht und Unabhängigkeit in der abſoluten Abhängigkeit und dem Enden der Accidenz ſich darſtellt. Betrachtet man nun Gott als die Subſtanz — und das geſchieht in der gegenwärtigen Zeit von Vielen — ſo betrachtet man die Welt und Alles, was in ihr iſt, alſo die geſammte Natur, die Menſchheit und was ſonſt noch für Weſen exiſtiren mögen, nebſt Allem, was ſie produciren, als z. B. Kunſt und Wiſſenſchaft, Familie und Staat, das Univerſum und die Weltgeſchichte, Alles dieſes betrachtet man dann als Accidenz, welches, ſo groß es iſt und ſeyn mag, doch dem Weſen nach nichts iſt und daher auch verſchwindet, wie es entſtanden iſt. Die Welt iſt hiernach ein Werdendes und Schwindendes, was nur dazu dient, die Alles aufzehrende und in ſich aufhebende Allmacht der Subſtanz zu offenbaren. Gott iſt nach dieſer Weltanſchauung ein verzehrend Feuer und die Welt das Stroh, das nur dazu da iſt, um verbrannt zu werden, damit in dieſem Brande der Glanz des Feuers zum Vorſchein komme, ſeine unwiderſtehliche Gewalt, Alles außer ſich zu verzehren.

Wenn nun aber das Weſen der Welt auf der einen Seite darin beſchloſſen liegt, nicht zu exiſtiren, ſondern zu verſchwinden und in ſeinem ſich Aufheben und Aufgeben die bleibende Macht Gottes zu verherrlichen und zu offenbaren, ſo liegt auf der andern Seite Gottes ganzer Begriff — wenn er nämlich als bloße Subſtanz gefaßt wird — darin

beſchloſſen, daß er das Andere ſeiner, die Welt, aufhebt. Wie der Inhalt des Begriffs „Herr“ darin erſchöpft iſt, daß ihm ein Anderer dient, ſo iſt der Begriff der Subſtanz darin erſchöpft, daß die Welt ſich aufhebt. Gott iſt das weltvernichtende Weſen, vor dem Alles dahinſchwindet, nichtig iſt und vergeht. Die Unendlichkeit der Subſtanz iſt daher bloße Negation des Endlichen, eine Negation ohne poſitives Reſultat, ein Verſchwinden ohne ein ewiges Bleiben, Macht ohne concrete Erfüllung.

Dieſe poſitive, die wahre Unendlichkeit, in der das Wahre des Pantheismus erhalten iſt, ohne daß doch ſein troſtloſer Vernichtungsprozeß als das Letzte anerkannt würde — iſt die Perſönlichkeit, die Rückkehr des ewigen Weſens in ſich ſelbſt. Iſt die Subſtanz einer geraden Linie zu vergleichen, die raſtlos nach beiden Seiten dahin eilt, jeden geſetzten Punkt wieder vernichtet und ungeſättigt und unerfüllt ins Unbeſtimmte ſich ergießt, ſo iſt die Perſönlichkeit ein Kreis, in dem auch die Endloſigkeit des Fortſchritts von einem Punkte zum andern vorhanden iſt, wie in der geraden Linie, aber zugleich die Rückkehr in ſich, ein Suchen, was zugleich ein ſich Finden iſt. Die Perſönlichkeit hat in der That dieſen unwiderſtehlichen Drang der Bewegung in ſich, ſie kennt keine Grenzen, ſie hebt alle Grenzen auf, aber ſie ſucht und ſtrebt, um ſich ſelbſt zu finden und in ſich ſelbſt zu ruhen und in ſich ſelbſt ihren Frieden zu finden. Nehmen wir nur zuerſt die empiriſche Perſönlichkeit eines Menſchen, ſo ſtrebt ſie über ſich hinaus, die ganze Welt, die außer ihr, durcheilt ſie, ſie erkennt ſich ſchon in den Dingen der Natur, aber ihren Frieden findet ſie erſt in dem andern Selbſtbewußtſeyn, in einem andern Menſchen, mit dem ſie ſich Eins weiß und fühlt in der Liebe. So iſt ſchon die empiriſche Perſönlichkeit, die ſich in einem andern Selbſt wiedergefunden hat, unendlich, denn das Andere, mit dem ſie ſich innig und unauflöslich in der Liebe zuſammengeſchloſſen hat, iſt in der That

kein Fremdes mehr, ich habe mich ſelbſt im Gegenſtande, ich habe an ihm keine Schranke mehr, weil ich in ihm die Fülle und Wahrheit meines eignen Weſens habe. Es iſt Unendlichkeit in der Liebe zweier Perſonen, denn keiner hat an dem Andern eine Schranke, aber es iſt auch nicht eine ſolche negative Unendlichkeit, wie in der Macht der Subſtanz, ſondern eine inhaltsvolle Unendlichkeit oder eine ſolche Unendlichkeit, die den Unterſchied in ſich aufbewahrt. Denn die andre Perſon hört nicht auf in der Liebe eine andre Perſon zu ſeyn, dieſes Moment des Andersſeyn, was der Pantheiſt nicht anzuerkennen ſcheint oder wenigſtens inconſequenter Weiſe, bleibt, aber die andre Perſon iſt mir nun identiſch, daſſelbe freie Selbſtbewußtſeyn, derſelbe Wille, dieſelbe Geſinnung, derſelbe Frieden und dieſe volle Einheit in Allem im Bleiben des Unterſchieds gibt die volle Kraft und Freiheit der Liebe. Sich ſelbſt in dem wiederzufinden, was doch ſchlechterdings ein freies und von mir unabhängiges Weſen iſt, das iſt das Unendliche in der Liebe und der Perſönlichkeit, und eine vollere, eine wahrere Unendlichkeit gibt es nicht und kann es nicht geben. Die unbedingte Einheit mit ſich, in welcher der Unterſchied aufbewahrt bleibt, das iſt die wahre Unendlichkeit und dieſe finden wir nicht blos in der Perſönlichkeit, ſondern die Perſönlichkeit iſt die exiſtirende Unendlichkeit. Alles, was nicht Perſon iſt, iſt entweder endlich, d. h. hat ſeine Schranke an einem Andern und iſt in einem Andern, oder iſt unbeſtimmt und kommt zu keinem inhaltsvollen Fürſichſeyn, wie die Subſtanz.

Zur Unendlichkeit Gottes gehört allerdings zuerſt dieſes, daß Gott ein inſichſeyendes Weſen, Perſon iſt, welche ſich gegen das Andre, den Menſchen, abgrenzt. Wie könnte uns Gott ſo ewig neu und friſch, ſo unausſprechlich intereſſant, ſo unerſchöpflich und wunderbar überraſchend ſeyn, wie ers iſt, wenn er nicht ein Andres von uns wäre, nicht unſer Weſen, ſondern ein in ſich reflectirtes Weſen, und ewig bliebe,

wir mögen uns noch ſo innig mit ihm vereinigen in der Erkenntniß und in der Liebe? Nur das unendliche Andersſeyn Gottes iſt der treibende Stachel für uns zu raſtloſer Forſchung und wachſender Liebe. Der Religion fehlt alles Leben und aller Prozeß, ja ſie hört überhaupt auf zu exiſtiren ohne das Andersſeyn Gottes.

Und was wäre Gott ohne das Andere ſeiner, ohne den Menſchen? Etwa etwas Anderes, als ein dunkler Grund, ein in ſich verſchloſſenes Seyn, das ſich ſeiner Fülle und Herrlichkeit nicht bewußt iſt? Man könnte zwar ſagen, Gott kann ja ganz andere Weſen haben, denen er ſich offenbart und in denen er ſich ſelbſt nach ſeiner Fülle offenbar iſt, etwa die Engel oder gar Erzengel. Indeß durch ſolche Möglichkeiten verweiſt man uns in das Gebiet einer bilderſchaffenden Phantaſie und was man da erhält, iſt nichts, was man nicht in der menſchlichen Offenbarung viel beſſer und vollkommner hätte. Alles Große und Gute, alle Wahrheit und Liebe, kurz Alles, dem wir das Prädicat des Göttlichen beilegen, finden wir in der menſchlichen Geſchichte, das finden wir vornehmlich in dem Menſchen Jeſus, von dem uns das Evangelium Zeugniß gibt. Und was die andre Offenbarung Gottes, die Natur, betrifft, ſo hat dieſe ihre Vollendung und ihr Verſtändniß erſt im Menſchen oder der Menſch iſt die concentrirte Vernunft der Natur. So geht alle Offenbarung Gottes in den Menſchen zurück und der Menſch, nicht in ſeiner Unmittelbarkeit, ſondern in ſeiner Geiſtigkeit iſt das Andere Gottes d. h. ein in ſich ſeyendes Weſen, welches Gott gegenüber einen Beſtand hat.

Aber das Andersſeyn Gottes und des Menſchen iſt nicht ein Außereinanderſeyn, ſondern die Religion iſt ein Seyn Gottes in ſeinem Andern, dem Menſchen, und ein Seyn des Menſchen in ſeinem Andern, in Gott. Der Menſch hat in der Religion ſich nicht verloren, ſondern er hat ſich ſelbſt erreicht und iſt bei ſich, aber er iſt bei ſich in Gott, dem ur-

ſprünglichen Geiſte, in dem er ſich ſelbſt erkennt als das Ebenbild der Gottheit, und Gott hat in der Religion ſich ſelbſt nicht verloren, ſondern er iſt bei ſich, aber iſt bei ſich in ſeinem Andern, dem Menſchen, dem endlichen Geiſte. Gott kehrt in dem Menſchen in ſich ſelbſt zurück und der Menſch kehrt in Gott in ſich ſelbſt zurück. Die Religion iſt in dieſem Sinne nicht blos eine Angelegenheit des Menſchen, ſondern auch eine Angelegenheit Gottes und überhaupt nicht ſo Etwas, was um eines Andern willen wäre, ſondern ſelbſt in ſich der abſolute Endzweck von Allem und das Höchſte und Einzige, worin ſich der Geiſt vollkommen frei und befriedigt fühlt. In dem Beiſichſeyn Gottes in dem Menſchen und in dem Beiſichſeyn des Menſchen in Gott liegt alles Große, Wahre, Gute und Wünſchenswerthe und wer dieſe Gegenwart Gottes im Menſchengeiſte, welche Eins iſt mit der Gegenwart des Menſchen in Gott, erkannt hat, ja wer ſie nur fühlt und ahnt, der hat darin die volle Genüge. Wir bezeichnen aber dieſe abſolute Vermittlung Gottes und des Menſchen mit verſchiedenen Namen, wie wir ſie aber auch bezeichnen, immer haben wir die abſolute Sache nur in ihren unterſchiedenen Beſtimmungen. Faſſen wir ſie in ihrer ſubſtantiellen Einfachheit, ſo nennen wir ſie Leben, ewiges Leben und zwar das Leben Gottes im Menſchen und das Leben des Menſchen in Gott; gefaßt in der totalen Selbſtentäußerung, daß ſich das Eine ſeinem Weſen nach dem Andern mittheilt und nichts für ſich behält, was es nicht zum Eigenthum des Andern machte, ſo heißt ſie Liebe, zuerſt und vornehmlich die Liebe Gottes zum Menſchen, durch die er ſich ſelbſt dem Menſchen mittheilt, und ſodann umgekehrt die Liebe des Menſchen zu Gott, kraft deren er ſich ſelbſt gereinigt von allem Ungöttlichen Gott aufopfert und mittheilt; gefaßt in dem Verhältniß, daß der Menſch in ſeiner Vollendung, der Gottmenſch, Chriſtus, die Realität iſt, die dem Begriffe der Gottheit abſolut entſpricht und das Andere Offenbare iſt, welches mit dem Urſprünglichen abſolut Eins iſt, heißt ſie die

Wahrheit; als die Unendlichkeit, daß die eine dieſer Totalitäten an der andern nicht eine Schranke, ſondern ſich ſelbſt, ihr leibhaftes Ebenbild hat, als dieſe Unendlichkeit heißt die Religion die Freiheit und mit Bezeichnung des Genuſſes und Entzückens, welches in der Freiheit liegt, — Freude, Wonne und Seligkeit.

Ueber den Begriff der Perſönlichkeit
mit Rückſicht auf Strauß.

Der Begriff der Perſönlichkeit hat beſonders in den letzten 12 Jahren ſeit dem Tode Hegels eine ſorgfältige und vielſeitige Behandlung erfahren. Die Nachfolger der hegelſchen Philoſophie wie Göſchel, Fichte, Weiße, Fiſcher und Andre haben ihr Hauptintereſſe darein geſetzt, dieſen Begriff zu beſtimmen und zu entwickeln und wenn jede beſtimmte Richtung der Philoſophie nur durch eine Kategorie ſich erzeugt und geltend macht, ſo kann man den Begriff der Perſönlichkeit als diejenige Kategorie bezeichnen, die die genannten Männer zuſammenhält, ſo ſehr ſie auch ſonſt auseinander gehen und ſich zum Theil ſogar abſtoßen mögen. Namentlich ſind Göſchels Schriften reich an Beſtimmungen und Erläuterungen dieſes Begriffs und ſein Werk z. B. über die Unſterblichkeit der Seele iſt aus dieſem Begriff erwachſen, wie der Baum aus ſeiner Wurzel. Das unendliche Intereſſe aber, welches gerade dieſe Kategorie für den denkenden Geiſt hat und ewig haben wird, liegt in der Frage, ob die Perſönlichkeit nur ein beſtimmter Begriff iſt, eine beſtimmte Kategorie, ein Begriff neben andern, alſo ein endlicher Begriff, der ein verſchwindendes Moment iſt einer höhern Totalität, oder ob ſie der alle andern Begriffe des Univerſums umfaſſende Begriff iſt, der Begriff ſchlechthin, der allgemeine, unendliche Begriff, das Totale und Abſolute, in das Alles, was iſt, als in ſeinen letzten Grund zurückgeht.

Es handelt ſich um nichts Geringeres, als ob die Perſönlichkeit das Abſolute iſt und daher auch das Abſolute perſönlich oder ob auch die Perſönlichkeit ein relativer Begriff iſt, der ſeinen Grund in einem Andern hat und nicht ſein eigner Grund iſt und der Grund von dem, was außer ihm

iſt. Wie verſchieden auch die einzelnen Menſchen, die Völker und die Religionen von Gott gedacht haben und noch denken, ſo ſind doch alle darin Eins und gleich, daß ſie Gott als das Abſolute anerkennen und verehren, als das Weſen, welches die übergreifende Macht iſt aller Weſen, als das ſchlechterdings ſelbſtändige Weſen, von dem alle Dinge abſolut abhängig ſind, als das unendliche Weſen, das nichts als ein bloßes Object ſich gegenüber hat, ſondern Alles durchdringt, beherrſcht und bewegt, das Weſen, welches ſich dadurch als das allein bleibende, ſelbſtändige, ſich ſelbſt bejahende beweiſt, daß Alles außer ihm, die Welt der Wirklichkeit, nur durch ihn und in ihm iſt, was es iſt und in ſich ſelbſt verſchwindet und ſich aufhebt. In dieſem Sinne iſt Gott das Abſolute und das Abſolute iſt Gott und wenn ich oben das eigentliche Intereſſe der Unterſuchung über den Begriff der Perſönlichkeit in die Frage ſetzte, ob das Abſolute die Perſönlichkeit ſey, ſo können wir dieß nun auch ſo ausdrücken, ob Gott perſönlich ſey, ob Gott Perſönlichkeit zukomme, ob Perſönlichkeit ſein abſolutes Weſen ſey.

Die Unterſuchung über die Perſönlichkeit hat aber noch ein andres Intereſſe, nämlich das der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. Welches auch im Uebrigen der Begriff der Perſönlichkeit ſeyn möge, ſo viel iſt klar und allgemein zugeſtanden, daß von allen uns bekannten Weſen dem Menſchen zuerſt und zunächſt Perſönlichkeit zukomme. Kein Thier iſt perſönlich, noch weniger ein noch tiefer als das Thier ſtehendes Naturweſen. Der Menſch iſt zuerſt und vor Allem perſönlich. Jeder Menſch iſt eine Perſon, in jedem Menſchen kömmt das Weſen der Perſönlichkeit zur Erſcheinung, jeder realiſirt den Begriff der Perſönlichkeit an ſeinem Theil und in ſeiner Weiſe. Iſt nun der Begriff der Perſönlichkeit der abſolute Begriff, das Abſolute, in dem alle beſtimmten Begriffe allein leben und weben und ſind, ſo kömmt auch jedem Menſchen, weil er perſönlich iſt, das Prädicat des Abſoluten zu, er iſt damit aller Relativität der Zeit, des Raumes, des

Entſtehens und Vergehens, aller Endlichkeit entnommen, er iſt unſterblich. Ich finde es daher durchaus angemeſſen, wenn Göſchel in ſeinem ſchon citirten Buche die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele mit dem Begriffe der Perſönlichkeit in eine nothwendige Verbindung zu bringen ſucht und eben ſo wenn Fichte der Jüngere eins ſeiner Bücher ſo betitelt: die Idee der Perſönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Denn Beides ſteht und fällt mit einander. Iſt Perſönlichkeit die unendliche Kategorie, der abſolute Begriff, ſo iſt auch der Menſch, jeder einzelne Menſch, als ein perſönliches Weſen ſelbſt abſolut, dem Abſoluten ebenbürtig, ihm gleich von der zeitlichen Succeſſion unabhängig, ewig und unſterblich, wie wir Gott ſelbſt Ewigkeit und Unſterblichkeit zuſchreiben müſſen. Ferner ſieht man auch von ſelbſt, daß dieſe beiden Unterſuchungen, ob nämlich Gott perſönlich iſt und ob der Menſch und jeder einzelne Menſch unſterblich ſey, im Grunde nur eine einzige Unterſuchung ſind. Iſt Gott perſönlich, iſt das Abſolute perſönlich und zwar ſo, daß Perſönlichkeit ſein Begriff iſt, ſo iſt auch der Menſch als perſönliches Weſen unſterblich, und iſt umgekehrt der Menſch als perſönliches Weſen unſterblich, der Endlichkeit und Vergänglichkeit entnommen, ſo iſt auch Gott perſönlich. Iſt das Abſolute ſeinem Begriffe nach perſönlich, ſo iſt auch der Menſch als perſönlich abſolut und unſterblich. Es erklärt ſich hieraus auch die bekannte Erfahrung, die jeder, der in dieſen Fall gekommen iſt, an ſich gemacht hat, daß mit demſelben Momente, daß der Glaube an die Perſönlichkeit Gottes ſchwindet, ſofort auch der Glaube an die Unſterblichkeit der Seele geſchwunden iſt und daß umgekehrt in demſelben Momente, daß man Gott als ein perſönliches Weſen glaubt und ſich zu ihm als einem ſolchen verhält, z. B. in dem Gebet, ſofort auch die feſte Zuverſicht erſteht, daß jedes perſönliche Weſen, jeder Menſch unſterblich iſt. Es iſt nicht anders möglich, denn Perſönlichkeit Gottes und Unſterblichkeit des Menſchen

ſind identiſche Begriffe, die nur durch ihre verſchiedene Beziehung eine unterſchiedne Form des Ausdrucks gewinnen.

Wenn es nun nicht etwa ein vereinzelter Zweck unſeres Daſeyns iſt, Gottes Weſen zu erkennen, ein Zweck, der andre gleich berechtigte Zwecke neben ſich hätte, ſondern wenn vielmehr die Erkenntniß Gottes und ein dieſer Erkenntniß entſprechendes Wollen der abſolute Zweck unſres Lebens, die ſchönſte Blüthe und reifſte Frucht unſrer geſammten Thätigkeiten iſt; und wenn es ferner nicht blos eine müſſige Neugier oder ein Trieb der Selbſtſucht, die ſich nicht zu verläugnen und aufzuopfern verſtände, ſondern vielmehr ein weſentliches Intereſſe iſt für den menſchlichen Geiſt, feſte Gewißheit zu haben, ob das Daſeyn unſrer Seele abgeſchloſſen iſt durch den Kreislauf von der Geburt bis zum leiblichen Tode oder ob dieſes irdiſche Leben, was wir auf unſerm Planeten leben, nur das erſte Stadium iſt von einer geiſtigen Entwicklung, die in einer andern Welt und unter andern Verhältniſſen bis ins Unendliche ſich vertieft und erweitert; wenn alſo die Natur Gottes und die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele die Cardinalfragen der denkenden Vernunft ſind: ſo gehört die Unterſuchung über den Begriff der Perſönlichkeit, von dem die Beantwortung jener Fragen abhängt, zu dem Intereſſanteſten, Weſentlichſten und Herrlichſten, aber darum auch zu dem Umfaſſendſten und Schwierigſten, woran die denkende Kraft des Geiſtes ſich nur immerhin verſuchen mag. Aber in der gegenwärtigen Zeit vollends hat die Unterſuchung über die Perſönlichkeit eine Bedeutung gewonnen, die ſie ſeit dem Eintritt des Chriſtenthums in die Weltgeſchichte noch niemals gehabt hat. Daß Gott perſönlich ſey und die menſchliche Seele unſterblich, iſt ſo ſehr die Grundvorausſetzung des chriſtlichen Bewußtſeyns, daß es ſeit dem Eintritt des Chriſtenthums wohl 16 bis 17 Jahrhunderte lang keinem in den Sinn gekommen iſt, an dieſen Vorausſetzungen zu zweifeln und etwas Anderes für gewiſſer zu halten als ſie, wodurch ſie ihre Beſtätigung oder ihre Widerlegung zu erhalten hät-

ten. Die Perſönlichkeit Gottes galt vielmehr als das über aller Frage Stehende und ſo viele Zweifel und Fragen im Uebrigen auch erhoben und wie viele Streitigkeiten von je her die Chriſtenheit bewegt haben, ſo hielten ſie ſich doch alle innerhalb dieſer Vorausſetzung als ihrer feſten Grenze, gleich wie man ſich mit einem andern Menſchen über viele und alle Dinge ſtreiten kann, ohne jedoch jemals von der Grundvorausſetzung der gegenſeitigen Vernünftigkeit und Urtheilsfähigkeit abzugehen. Es mag leichtſinnige und frivole Geiſter zu allen Zeiten gegeben haben, die, wie ſie Alles zum Gegenſtande ihres Spottes und Witzes machen, ſo auch an dieſen Grundlehren des Chriſtenthums ihre Zweifelſucht vorübergehend verſucht haben, aber daß einer mit ſittlichem Intereſſe und im Intereſſe der Wahrheit ſelbſt die Ueberzeugung, daß Gott nicht perſönlich ſey, gehegt und ausgeſprochen, das wäre vor mehreren Jahrhunderten noch ein Ding der Unmöglichkeit geweſen. Hätte es einer gethan — einer, der gleichſam 2 Jahrhunderte in ſeiner Perſon anticipirte — man hätte ihn wohl entweder als einen Unſinnigen behandelt oder ihn als einen die Grundfeſten des chriſtlichen Bewußtſeyns untergrabenden Feind aus der chriſtlichen Gemeinſchaft hinausgeworfen oder gar durch Scheiterhaufen und Schwert ſeinen Irrthum noch fühlbarer gemacht.

Blicken wir dagegen auf die Zeit, in der wir leben, wie hat ſich da die Stellung von Grund aus verändert! Zwar iſt nicht zu verkennen, daß auch jetzt noch viele Millionen an dem Glauben, der ſich von Generation zu Generation lebendig fortgepflanzt hat, unverbrüchlich feſthalten und in ihm ihren Frieden finden, ja in dieſen Glauben ſo ſehr das einzig weſentliche Gewicht legen, daß ſie Andersdenkende und Andersglaubende als Ungläubige, als Feinde der chriſtlichen Wahrheit, als Antichriſten anzuſehen und zu verwerfen gar zu leicht geneigt ſind. Aber abgeſehn von der großen Menge, die dieſen Glauben practiſch verläugnen, daß Gott ſelbſtändig und unabhängig vom menſchlichen Bewußtſeyn

als ein perſönliches Weſen exiſtire und daß das irdiſche Leben das erſte Stadium eines endlos fortgehenden Lebens ſey, weil ſie weder zu Gott beten noch ihn ſonſt verehren und ſich vor der Zukunft weder fürchten noch ſie hoffen und erwarten, ſondern in ihrem irdiſchen Berufe ſo aufgegangen ſind, daß ſie nicht einmal dazu kommen, jene Gedanken ernſtlich in ihrem Geiſte zu erwägen; abgeſehn alſo von dieſer practiſchen Verläugnung der Grundvorausſetzungen der chriſtlichen Ideen, was ſagt die Weisheit des Tags zu jenen Fragen? Diejenigen gerade, die ſich als die Vertreter einer vorurtheilsfreien Speculation und der modernen Bildung und Wiſſenſchaft betrachten, ſprechen es unverholen aus, daß es ein Unding ſey, von einer abſoluten Perſönlichkeit zu ſprechen, eben ſo halten ſie die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele für eine Chimäre, die nur geeignet ſey, die Motive der Sittlichkeit auf Furcht und Hoffnung zu ſtellen und daher unſittlich zu machen. Wenn nun dieſe Anſicht, die in Spinoza noch ſo iſolirt daſtand, daß ſie ſich aus der menſchlichen Geſellſchaft zurückzog und ſich von Brillenſchleiferei zu nähren vorzog, ſtatt zu lehren und lehrend Andre in den Umkreis ſolcher Ideen hereinzunöthigen, wenn dieſe Anſicht in der Gegenwart eine bedeutende Macht der Zeit geworden iſt und von einer Menge rüſtiger und lebenskräftiger Denker theoretiſch und practiſch vertreten wird und daher ohne revolutionären Umſturz practiſch d. h. durch Strafe, Ausſchließung aus der Gemeinſchaft, Verketzerung und dergleichen nicht mehr zurückgewieſen werden kann; ſo wird nun nothwendiger Weiſe auch die Stellung jener, die in dem alten Glauben verharren, in der Gegenwart in der That eine ganz andre. Sie haben wohl noch den alten Glauben an die Perſönlichkeit Gottes, aber ſie haben ihn einer kräftigen Gemeinſchaft von Zweiflern gegenüber, ſie müſſen ihn alſo gegen dieſe behaupten, vertheidigen, ſie müſſen auf ſie eingehen, wenn ſie nicht ſelbſt als eine beſchränkte Partei erſcheinen wollen, ſie müſſen anerkennen, was in den Gegnern Wahres iſt und müſſen das Falſche widerlegen, ſie

müſſen mit einem Worte aus der Unmittelbarkeit ihres Glaubens herausgehen und den Glauben durch die Erkenntniß bewähren. Durch dieſe Beziehung zu einem völlig neuen Gegenſatze wird daher der alte Glaube ein völlig neuer, er entwickelt ſich, wenn er ſich zu halten und ſeinen Feind zurückzuſchlagen vermag, zu einer weſentlich neuen Stufe ſeines Lebens. In Gegenſätzen hat ſich das Leben der chriſtlichen Kirche nicht blos, ſondern das geiſtige Leben der Menſchheit bewegt, ſo weit die Geſchichte reicht. Der Gegenſatz iſt ſo wenig als ein Unglück anzuſehen, daß nur in ſeiner Aufhebung das Leben des Geiſtes ſich in ſeiner unendlichen Kraft und Fülle darſtellt und zu erkennen gibt. War ein Gegenſatz überwunden, ſo lag in dem Reſultate ſofort ein andrer, in deſſen Ueberwindung die Freiheit und die Kraft des Geiſtes ſich bethätigte. Die Gegenſätze aber aller frühern chriſtlichen Zeiten, die unſrer philoſophiſchen vorausgehen, ruhen auf der gemeinſamen Grundlage des Glaubens an die Perſönlichkeit Gottes, dieſe iſt das Unbeſtrittene, außer dem Gegenſatze Liegende, das Element, in dem ſich alle Gegenſätze bewegen, in dem ſie aufgehoben ſind, die abſolute Vorausſetzung, die in der Schlichtung und Verſöhnung der Gegenſätze von beiden Seiten unwandelbar zu Grunde gelegt wird, das ſchlechterdings Gewiſſe und über allen Gegenſätzen Liegende, das Unbezweifelte und Unzweifelbare.

Aber in unſrer Zeit iſt dieſe Wendung eingetreten, daß das ſonſt abſolut Gewiſſe und über allen Gegenſätzen Liegende ſelbſt zu einer Seite des Gegenſatzes geworden iſt. Es handelt ſich nun nicht mehr darum, ob Gott einig oder dreieinig, ob Gott das Andere ſeiner, in dem er das ewige unendliche Wohlgefallen ſeiner Liebe hat, von Ewigkeit erzeugt oder in der Zeit erſchaffen hat, es handelt ſich nicht mehr weſentlich darum, wie Gottes abſolute Beſtimmungskraft mit der Selbſtbeſtimmung des Menſchen zuſammen beſtehen könne, wie es möglich ſey, daß die Seligkeit des Menſchen ein Act der abſoluten Gnade Gottes ſey

und wie ſie doch durch die Rechtfertigung durch den Glauben erlangt wird, wie es ſich verhält, daß Gott der Alles in Allem wirkende, der das Wollen und Vollbringen nach ſeinem Wohlgefallen wirkende iſt und wie doch andrerſeits der Menſch nur das iſt, wozu er ſich ſelbſt macht — das ſind keine Gegenſätze mehr, um die ſich das **ganze** Intereſſe der Zeit drehte — eben darum, weil dasjenige, was in allen als das abſolut Gewiſſe vorausgeſetzt wird, nämlich die Perſönlichkeit Gottes, nicht mehr als das abſolut Gewiſſe betrachtet, ſondern zum Moment des Gegenſatzes ſelbſt geworden iſt. Wie ſollte es mich ernſtlich intereſſiren können, wie ſich der Gegenſatz der unbedingten Gnade und der unbedingten Gerechtigkeit in Gottes Perſönlichkeit löſen laſſe, wenn dieſe Perſönlichkeit ſelbſt, in der der Gegenſatz jener beiden Ideen ruht, ein Gegenſtand des Zweifels iſt?

Ganz auf demſelben Punkte — nämlich bei der Begriffsbeſtimmung der Perſönlichkeit — ſteht das theoretiſche Intereſſe der Zeit, wenn wir auf das zweite der oben namhaft gemachten religiöſen Gebiete — auf das der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele — ſehen. Man hatte früherhin immer und hat noch in der Dogmatik und der Religionslehre ein Capitel, welches von den letzten Dingen handelt, die Eschatologie. Es wird hier die Frage beantwortet, was für ein Schickſal der menſchlichen Seele nach ihrem natürlichen Tode bevorſteht. Es iſt bekannt genug, daß auch über dieſes dunkle Gebiet die Kirche vielfache Streitigkeiten bewegt haben. Während der Katholik nach ſeinem äußerlichen Principe noch an das Fegefeuer glaubt, durch welches die Seele von den Flecken, die ſie mit ſich bringt, geſäubert und geläutert wird, um ſie zur Anſchauung des ewigen Weſens fähig und würdig zu machen, ſo haben die Reformatoren ſchon dieſe ganze Vorſtellung, weil ſie nicht in der heiligen Schrift begründet iſt, verworfen und mit ihr alle Inſtitutionen der katholiſchen Kirche, durch welche die Qual der im Fegefeuer ſitzenden Seelen erleichtert und verkürzt werden ſollte. Die

ſymboliſchen Bücher der evangeliſchen Kirche ſchließen die Bedingungen, unter denen die Seligkeit oder die Verdammniß erlangt wird, mit dem natürlichen Tode in der Weiſe ab, daß jeder nach dem Tode je nach ſeinem Glauben und Leben entweder die ewige Seligkeit erlangt oder die ewige Verdammniß. Aber was für unterſchiedene und entgegengeſetzte Vorſtellungen haben in unſrer Kirche exiſtirt und exiſtiren noch über den Zuſtand der Seligen und der Unſeligen, über das erſte Gericht, das jeden nach ſeinem Tode erwarten ſoll und über das jüngſte oder letzte Gericht und die Auferſtehung der Todten, über die Wiederkehr des Erlöſers, über die Wiederbringung aller Dinge, die von einigen angenommen, von andern beſtritten und durch die ewige Scheidung der Guten und Böſen erſetzt wird, über den Untergang der Welt und über einen neuen Himmel und eine neue Erde d. h. eine ihrer Idee vollkommen adäquate Welt, in welcher Gerechtigkeit wohnt. Ein reiches Gebiet voll der verwickeltſten Unterſuchungen war dieſe Lehre von den letzten Dingen. Aber in unſrer Zeit ſind alle ſolche Fragen und Zweifel, die ſich in Bezug auf die letzten Dinge aufthun, jedem, der etwas nachdenkt, völlig in den Hintergrund getreten, weil eine andre Frage, von der Seyn oder Nichtſeyn aller andern abhängt, in den Vordergrund der Zeitbewegung getreten iſt und viele Gemüther beſchäftigt, es iſt die Frage über die Fortdauer der menſchlichen Seele nach dem Tode. Bei jenen Unterſuchungen über die letzten Dinge war die Fortdauer der menſchlichen Seele nach dem Tode das ſchlechthin Gewiſſe, der Grundſatz, auf den alles Weitere gebaut war, die abſolut gewiſſe Vorausſetzung, von der Alle, ſo ſehr ſie ſonſt im Widerſtreit ſeyn mochten, ausgingen und auf die ſie ſchließlich ihre Argumente ſtützten.

Wie ganz anders ſteht es auch in dieſer Beziehung mit dem Bewußtſeyn unſrer Zeit! Welch ungeheurer Umſchwung iſt in den Gemüthern der Menſchen mitten in der Chriſtenheit in den letzten Jahrzehnten vor ſich gegangen! Die Fri=

volität, die die Lehre von der Unſterblichkeit etwa als einen Gegenſtand ihres armſeligen Spottes und als eine Gelegenheit zu zeigen, daß ſie auch Witz und Verſtand haben, betrachtet, verdient natürlich hierbei keine Beachtung. Aber wie zahlreich iſt die Klaſſe ſolcher, an denen eine ernſte ſittliche Richtung nicht zu verkennen iſt, welche dieſe Lehre entſchieden in Frage ſtellen. Wer wüßte nicht Göthes, Hamanns, ja ſelbſt Schleiermachers und Andrer Aeußerungen, die durch Intelligenz und Tüchtigkeit des Lebens ſich hervorthaten? Und wie unſicher ſind Tauſende von ſolchen in ihren Aeußerungen über die Unſterblichkeit, die noch an ſie glauben oder wenigſtens glauben möchten? Woher käme es auch ſonſt, daß noch keine Zeit ſo reich war an Schriften über die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, an Schriften, die ſie beſtreiten, wie von Blaſche, Richter, Feuerbach und A., und an andern, die ſie vertheidigen und beweiſen wollen, wie Göſchel, Fichte, Weiße u. A.? Es iſt nicht zu verkennen, die Lehre von der Exiſtenz und Nichtexiſtenz der individuellen Fortdauer nach dem Tode ſpukt nicht mehr blos in einzelnen Köpfen, wie etwa noch im vorigen Jahrhunderte, ſondern ſie iſt in den Mittelpunkt der Zeit hereingetreten, ſie iſt das Entweder — Oder der Zeit, das Terrain, um welches geſtritten wird, der Punkt, an welchem die Intelligenz einen Sieg zu erringen hat, um Tauſenden Freiheit, Klarheit und Ruhe zu geben. Wenn es ſich nun ſo verhält, was ich oben zu begründen ſuchte, daß beide Unterſuchungen, nämlich die über die Perſönlichkeit Gottes und die über die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, lediglich von dem Begriffe der Perſönlichkeit abhängen, ſo daß Gott perſönlich iſt, wenn anders der Begriff der Perſönlichkeit ein unendlicher Begriff iſt, der die Fülle ſeines unendlichen Weſens zu faſſen und zu erfüllen im Stande iſt, und daß der Menſch unſterblich iſt, wenn die Perſönlichkeit, die ſein Weſen iſt, eine ewige von der Zeit unabhängige und alle Zeit und Naturverhältniſſe beherrſchende und überwindende Kategorie iſt; wenn dieſes ſich ſo verhält,

ſo geht daraus auch ohne Weiteres hervor, daß der Begriff der Perſönlichkeit an ſich und für unſere Zeit ein unendliches Intereſſe hat und daß jede nähere Beſtimmung und Entwicklung dieſes Begriffs einen Schritt näher zur Erkenntniß der Wahrheit nothwendiger Weiſe hinführen muß. Um eine ſolche Erkenntniß ſich zu vermitteln, iſt es gut, zuzuſehn, was denn gegen das Abſolute der Perſönlichkeit geſagt wird. Ich beſchränke mich hier auf einen, der ſtatt Aller dienen kann, weil er ſeine Anſicht am offenſten, klarſten und beredteſten ausſpricht und ſich nicht hinter geſchraubten Redensarten, die man ſo und anders deuten kann, verbirgt — auf Strauß. Strauß hat in ſeiner chriſtlichen Glaubenslehre in ihrer geſchichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wiſſenſchaft einen Abſchnitt über die Perſönlichkeit Gottes, den er auch hätte überſchreiben können über die Nichtperſönlichkeit Gottes. Denn was er darin zeigen will und wenigſtens wiederholt behauptet, iſt nichts Anderes, als daß Gott kein perſönliches Weſen ſey und kein perſönliches Weſen ſeyn könne, eben weil er das Abſolute, das Allumfaſſende, das Allerrealſte ſey. Ja er tritt mit der Verſicherung auf, daß dieſe Antwort nicht etwa ſeine Behauptung, ſondern das Reſultat der geſammten modernen Wiſſenſchaft ſey, wie ers denn überhaupt liebt, ſich auf die Reſultate der modernen Wiſſenſchaft zu berufen. Die Gründe, die er für die Nichtperſönlichkeit Gottes angibt, kommen, in ſo verſchiedenen Variationen er ſie wiederholt, auf Eins und daſſelbe zurück und es genügt darum, wenige Stellen auszuziehen und zu betrachten.

„Als Perſonen,“ ſagt er S. 504, „fühlen und wiſſen wir uns im Unterſchiede von andern gleichartigen Perſonen außer uns, von denen wir uns unterſcheiden, mithin als endliche; in dieſem Gebiete der Endlichkeit und für daſſelbe gebildet, ſcheint folglich der Begriff der Perſönlichkeit außerhalb deſſelben jeden Sinn zu verlieren und ein Weſen, welches kein andres ſeines Gleichen außer ſich hat, auch keine Perſon

ſeyn zu können.“ Und weiterhin heißt es: „Perſönlichkeit iſt ſich zuſammenfaſſende Selbſtheit gegen Anderes, welches ſie damit von ſich abtrennt; Abſolutheit dagegen iſt das Umfaſſende, Unbeſchränkte, das nichts als eben nur jene im Begriffe der Perſönlichkeit liegende Ausſchließlichkeit von ſich ausſchließt; abſolute Perſönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem ſich nichts denken läßt.“ Wie in dieſen Stellen das Weſen der Perſönlichkeit in den realen Unterſchied, die Beſchränkung, Ausſchließung eines Weſens von dem andern geſetzt wird, ſo iſt dieſe Annahme, daß die Perſönlichkeit in dieſer Repulſion eines Weſens von dem andern beſtehe, alſo in der Endlichkeit, in der Zweiheit, der bleibende Grundſatz, von dem aus Strauß argumentirt und die Perſönlichkeit als eine beſchränkte, Gottes Weſen, der das Abſolute ſey, nicht erfüllende Kategorie darzuſtellen ſich bemüht. Perſönlichkeit iſt ihm abſtractes Fürſichſeyn, welches für das Andere undurchdringlich iſt und es daher von ſich ausſchließt. Gegen dieſe Beſtimmungen über das Weſen der Perſönlichkeit iſt zunächſt dieſes zu bemerken, daß ſie ſich ſelbſt widerſprechen. Nach Strauß iſt eine Perſon nur dadurch Perſon, daß ſie eine andere Perſon außer ſich hat, von der ſie ſich ausſchließt. In dieſem Begriffe der Perſönlichkeit liegt aber ein Doppeltes, nämlich zuerſt ein Anderes, von dem ſich die Perſon ausſchließt, ſodann aber dieſes, daß das Andere ſelbſt Perſon iſt, alſo ein mir Gleiches und nicht Unterſchiedenes. So fern aber die andre Perſon, die von der einen Perſon ausgeſchloſſen iſt, ſelbſt Perſon iſt, ſo iſt ſie nicht ausgeſchloſſen, ſondern eingeſchloſſen, Eins und daſſelbe. Hält man blos das eine Moment der Perſönlichkeit feſt, daß die Perſon ein andres Weſen derſelben Art von ſich ausſchließt und es als ein jenſeitiges, äußerliches, undurchdringliches Weſen ſich gegenüber behält, ſo wäre das in der That noch keine Perſon, ſondern ein bloßes natürliches Individuum. Wäre die Perſönlichkeit weiter nichts als dieſe abſtracte Repulſion, ſo wäre jedes Thier eine Perſon, denn jedes Thier unterſcheidet ſich

von andern Weſen derſelben Art, die ihm undurchdringlich ſind und bleiben. Das iſt allerdings das Endliche an der Perſönlichkeit, daß ſie ſich von einem Andern unterſcheidet und die Endlichkeit iſt ihr ſo ein weſentliches Moment, aber die Endlichkeit iſt keine iſolirte Endlichkeit, ſondern nur ein vermittelndes Moment im Unendlichen, das das Spezifiſche bleibt im Begriffe der Perſönlichkeit. Denn die andre Seite in dem Begriffe der Perſönlichkeit, wie ihn Strauß adoptirt, beſteht darin, daß das Andere, wovon ſich die Perſon unterſcheidet, ſelbſt Perſon iſt und die Perſon alſo ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet. Die Perſon hat wohl ihre Grenze in dem Andern, aber dieſes Andere ihrer iſt ſelbſt Perſon, ſie iſt alſo begrenzt durch ſich ſelbſt, ſie findet ſich ſelbſt in dem Andern wieder, ſie hat ihr Ende oder ihre Grenze in ſich ſelbſt, wie der Kreis, d. h. ſie hat in der That kein Ende, ſondern ſie iſt unendlich.

Es ſcheint daher zur Erkenntniß des Begriffes der Perſönlichkeit durchaus erforderlich, ſogleich von der Selbſtunterſcheidung oder dem Selbſtbewußtſeyn als dem Weſen der Perſönlichkeit auszugehn. Wenn Strauß ſagt: als Perſonen wiſſen und fühlen wir uns im Unterſchiede von andern gleichartigen Perſonen, ſo liegt darin der Mangel, daß nicht geſagt iſt, worin denn das Weſen der Perſon als Perſon beſteht. Wenn ich mich dadurch als Perſon weiß und fühle, daß ich mich von einer andern Perſon unterſcheide, ſo iſt doch die weſentliche Frage, woran erkenne ich es denn nun, daß das Andere, wovon ich mich unterſcheide, mir gleichartig nämlich Perſon ſey oder was daſſelbe iſt, woran erkenne ich, daß ich ſelbſt Perſon bin. Denn das bloße Unterſcheiden von dem Andern thut es nicht; auch das Thier unterſcheidet ſich von dem Andern, von der Außenwelt und ſchließt das Andere — ſelbſt das andere Thier — von ſich aus, aber das Thier iſt keine Perſon, ſondern erſt der Menſch. Warum? Weil der Menſch ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet. Durch die Selbſtunterſcheidung oder das Selbſtbewußtſeyn hat das Ich

ſeinen Inhalt an ſich ſelbſt und iſt daher ſchon unendlich. Denn was iſt unendlich? Was ſeine Grenze an ſich ſelbſt hat. Im Selbſtbewüßtſeyn aber iſt das Andere, was als die Grenze des Ichs erſcheint, das Ich ſelbſt, es hat ſich ſelbſt zur Grenze und hat daher keine Grenze. Durch das Selbſtbewußtſeyn entſteht der ſelbſtändige Werth des Ichs, durch welchen es nicht in einem Andern iſt, ſondern in ſich und auch nicht um eines Andern willen, ſondern ſeinen Zweck in ſich ſelbſt trägt. Die Sache iſt um eines Andern willen, alſo Mittel zum Zweck, und Sachen ſind in dieſer Beziehung alle Naturgegenſtände und können als ſolche von Menſchen zu ihren Zwecken verbraucht werden, ohne daß ihnen hierdurch ein Unrecht geſchähe, denn ſie ſind nicht in ſich, ſondern in einem Andern und indem ſie daher zu etwas Anderem verwandt werden, wird ihnen nur dasjenige angethan, was ſie ihrer Natur nach ſind. Aber das ſelbſtbewußte Weſen iſt Perſon und iſt als ſolche in ſich unendlich und kann daher nicht als Mittel zu einem andern Zwecke verwandt werden, weil das ſeinem Begriffe: in ſich zu ſeyn, ſich auf ſich ſelbſt zu beziehen, ſein eigner Gegenſtand und Zweck zu ſeyn, abſolut widerſtreitet. Kraft dieſer innern Unendlichkeit des Selbſtbewußtſeyns tritt nun allerdings auch die Perſon mit unverletzbarer Selbſtändigkeit allen andern Weſen gegenüber und läßt nichts in ſich eindringen, was ſie nicht ſelbſt iſt oder was ſie nicht will und weiß, und dieſe Seite der Perſönlichkeit, nach der nichts in das Ich hineinkommt, was es nicht ſelbſt geſetzt hat oder anerkannt als ſeines Weſens, iſt die von Strauß in dem Begriffe der Perſönlichkeit allein urgirte Ausſchließung oder Repulſion des Andern. Aber ſelbſt dieſe Ausſchließung iſt zunächſt ſelbſt ein Ausdruck von der innern Unendlichkeit der Perſönlichkeit. Was kein Seyn in ſich hat oder was ſich nicht ſelbſt als ſein Seyn erfaßt hat, das hat auch nicht die Ständigkeit des Selbſts — nicht die Selbſtändigkeit und kann ſich daher auch nicht mit dieſer abſoluten Schärfe von dem Andern ſeiner unterſcheiden. Wie

daher der Menſch — als inſichſeyendes Weſen oder als Perſon — die Unterſcheidung von dem Andern in einem unendlich höheren Maaße hat, als das Thier, ſo wächſt auch in dem Menſchen die Unterſcheidung von dem Andern oder ſeine Individualität mit dem entwickelten Selbſtbewußtſeyn. Der Gebildete hat eine viel ſchärfer ausgeprägte Individualität, als der Ungebildete, gerade darum, weil in dem Gebildeten die freie Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeyns zu einem viel höheren Grade der Selbſtändigkeit ausgebildet iſt. Je beſtimmter ich mich ſelbſt erfaßt habe, deſto beſtimmter tritt mir das Andere als ein Anderes gegenüber und die Repulſion der Perſönlichkeit iſt daher unter den Culturvölkern größer als in den Naturvölkern und in dem höhern Lebensalter größer als in der Jugend, in der modernen Welt größer als in der alten Welt. Die Unterſcheidung der Perſon von ihrem Andern iſt nur die Folge von der Einheit der Perſon mit ſich oder von ihrem Begriffe, in ihrem Andern ſich ſelbſt zu haben. Urgirt man daher in dem Begriffe der Perſönlichkeit das Moment der Repulſion in der Weiſe, als wenn damit das Ganze geſagt wäre, ſo verkennt man die Hauptſache.

Die Hauptſache in der Perſönlichkeit iſt das Seyn in ſich, Leben in ſich, Unterſcheidung von ſich, und daher widerſtreitet es ihrem Begriffe, das Andere als ein bloßes Andere außer ſich ſtehn zu laſſen, ſondern ihr Begriff iſt, in dem Andern ſich ſelbſt zu haben und daher den Gegenſatz zwiſchen ſich und dem Andern, wo und wann er beſteht, aufzuheben. So lange der Perſon das Andere noch ein bloßes Andere iſt, bloße Repulſion, ſo lange hat die Perſon ſich ſelbſt noch nicht erreicht, oder ſo lange iſt ſie noch gar nicht wahrhaft Perſon; ſie iſt nur in ſo weit und in ſo fern Perſon, als ſie in dem Andern ihrer, das ſie kraft ihrer innern Selbſtändigkeit von ſich repellirt, ſich ſelbſt erreicht hat. Mit andern Worten: die Perſönlichkeit iſt nothwendig und ihrem Begriffe nach unendlich d. h. in dem real und weſentlich Anderen ihrer ſich

ſelbſt gegenſtändlich. Was man endliche oder creatürliche Perſönlichkeit nennt, das iſt nur in ſo fern endlich, als es den allerdings in ihm als Beſtimmung liegenden Begriff der Perſönlichkeit noch nicht realiſirt hat, alſo die Möglichkeit der Perſönlichkeit, noch nicht ihre entwickelte Wirklichkeit. Eine ſolche endliche Perſönlichkeit iſt der Menſch in ſeiner natürlichen Erſcheinung. Für ihn in dieſer Erſcheinung gibt es eine endloſe Menge von Dingen und Menſchen, die ihm bloße Gegenſtände ſind und in denen er ſich ſelbſt noch nicht wiedergefunden hat. Dieſer Dualismus, in dem der erſcheinende Menſch ſteht, iſt aber gerade das Unperſönliche an ihm oder das Unentwickelte in ſeiner Perſönlichkeit. Weil er aber ſeinem Weſen nach Perſon iſt, ſo hält er es in dieſem Dualismus des Andersſeyns nicht aus und in ſeinem Drange, wahrhaft und wirklich Perſon zu werden, beginnen die Thätigkeiten des Menſchen, durch welche er der Außenwelt ihre Fremdheit benimmt und ſie ſich aneignet. Blos als perſönliches Weſen denkt er, denn im Denken hört das Andere auf, für mich ein Aeußerliches zu ſeyn, ich mache es im Denken zu einem Momente meiner Innerlichkeit. Aber die höchſte unter dieſen Thätigkeiten, in denen das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſich realiſirt, iſt offenbar dieſe, wenn das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt in ſeiner Totalität außer ſich wiederfindet in einem andern Selbſtbewußtſeyn und der Ausdruck dieſer Verdoppelung des Selbſtbewußtſeyns, die doch eben ſo ſehr kein Gegenſatz iſt, ſondern das in ſich ſelbſt zurückkehrende und zurückgekehrte Selbſtbewußtſeyn, der Ausdruck der unendlichen Einheit in dem unendlichen Unterſchiede iſt die Liebe. Liebe iſt ohne Perſönlichkeit nicht blos nicht möglich, ſondern ſie iſt der reinſte Ausdruck der Perſönlichkeit, weil ſie die realiſirte Einheit der Perſon iſt mit ſich ſelbſt oder dieſe unendliche Freiheit, wo die Perſon in der andern Perſon ſich ſelbſt hat, ihr eignes Weſen anſchaut, erkennt und will und in der vollendeten Erreichung ihrer Beſtimmung des höchſten Glückes und des ſüßeſten Friedens genießt.

Obgleich Hegel die Kategorie der Perſönlichkeit nicht mit gehöriger Vollſtändigkeit entwickelt und daher wohl hauptſächlich Vielen den Schein erweckt hat, als faſſe er Gott, ſo ſehr er ihn als Geiſt beſtimmt, doch weſentlich nur als ſubſtantiellen Geiſt und laſſe die Selbſtändigkeit der Seiten im abſoluten Weſen und alſo die Perſönlichkeit Gottes und daher auch die Unſterblichkeit des Menſchen fallen; ſo fehlt es doch nicht an Stellen, die den Begriff der Perſönlichkeit ſcharf und wahr hinſtellen. Strauß ſelbſt kommt in ſeiner Polemik gegen die Perſönlichkeit Gottes auf eine ſolche und es iſt intereſſant, zu ſehen, wie er dieſelbe umgeht. Hegel ſagt: „Drei Perſonen als Eins zu denken, ſcheine unmöglich, weil die Perſon ein in ſich geſchloſſenes ſprödes Fürſichſeyn ſey; aber genauer betrachtet ſey es vielmehr der Character der Perſönlichkeit, dieſe Iſolirung aufzuheben; in der Liebe, der Familie, der Freundſchaft gebe die Perſon ihre Beſonderheit auf und ſetze ſich mit dem Andern in Identität."

Alſo Aufhebung der Iſolirung, Ueberwindung der Beſonderheit, Einheit mit dem Andern — alſo Unendlichkeit iſt nach dieſer Stelle der Character der Perſönlichkeit. Strauß fertigt Hegeln mit der Frage ab: „Allein reicht denn dieſe Dialectik der endlichen Perſönlichkeit irgend hin, um dieſe Kategorie zum Ausdruck deſſen tauglich zu machen, was ſie hier bezeichnen ſoll, und muß, wer auf Hegels Fürſprache hin ſie beibehält, nicht nothwendig in der inadäquateſten Vorſtellung ſtehn bleiben?" Aber Hegel ſpricht gar nicht von endlicher Perſönlichkeit, ſondern von der Perſönlichkeit als ſolcher und daß ihr Weſen Aufhebung der Schranke oder Unendlichkeit iſt und erläutert dieſe Beſtimmung an den dem gewöhnlichen Bewußtſeyn verſtändlichen Beiſpielen; er ſpricht auch nicht von der Dialectik der endlichen Perſönlichkeit, ſondern davon, daß die Perſönlichkeit ſelbſt die Dialectik iſt des Endlichen, ſo daß der allerdings reale Unterſchied eben ſo ſehr aufgehoben und zum Seyn in ſich verklärt iſt.

Wenn daher die Straußiſche Auffaſſung von der Perſönlichkeit in der That nicht der Begriff derſelben iſt, ſondern nur ein abſtractes Moment dieſes Begriffes, wenn alſo die Perſönlichkeit keineswegs bloße Ausſchließung ſondern eben ſo ſehr Einſchließung des Anderen, keineswegs bloße Endlichkeit ſondern vielmehr die im realen Unterſchiede ſich ſelbſt erfaſſende Unendlichkeit iſt; ſo fallen auch alle Conſequenzen, die er von dieſer Auffaſſung zieht für das Weſen Gottes nicht blos hinweg, ſondern müſſen mit den entgegengeſetzten Conſequenzen vertauſcht werden.

Wenn er alſo z. B. S. 497 ſagt: Eine Perſon iſt dieß nur dadurch, daß ſie andere ihresgleichen ſich gegenüber hat; was aber andere ſeinesgleichen neben ſich hat, iſt endlich: die Perſönlichkeit folglich nur eine Kategorie der Endlichkeit, unanwendbar auf das abſolute Weſen; ſo muß die Schlußfolgerung gerade umgekehrt und ſo geſagt werden: Eine Perſon iſt dieß nur dadurch, daß ſie in dem Andern ſich ſelbſt gegenüber hat; was aber in dem Andern ſeinesgleichen hat, das iſt unendlich; die Perſönlichkeit folglich nicht blos eine Kategorie der Unendlichkeit, ſondern die inhaltsvolle Unendlichkeit ſelbſt und daher keine andere auf das abſolute Weſen, auf Gott, anwendbar, als dieſe.

Gott als die Liebe.

Der Stifter des Chriſtenthums weiß von Gott nichts Höheres und Vollkommeneres zu ſagen, als daß Gott der Vater iſt. Man kann nun dieſen Ausdruck zunächſt ſo verſtehn, daß Gott gegen alle Menſchen die Geſinnung eines Vaters hegt und beweiſt. Es iſt dieſes in ſo fern noch eine untergeordnete Bedeutung des Vaternamens, als in ihr Gott noch gefaßt wird in ſeiner Beziehung zu andern Weſen, die als außer ihm ſeyend vorausgeſetzt werden, während wir, wenn wir das Weſen Gottes erkennen wollen, wiſſen wollen, nicht, was Gott in Bezug auf ein Anderes außer ihm iſt, ſondern was er in ſich ſelbſt iſt. Aber wir brauchen jene untergeordnete Bedeutung des Vaternamens nur zu verfolgen, um zu der höhern, um die es im Chriſtenthum ſchließlich zu thun iſt, wie von ſelbſt hingeführt zu werden. Denn die Geſinnung eines Vaters iſt die Geſinnung der Liebe, die dem Sohne alle guten Gaben mittheilt, die ſie hat und vermag und die der Sohn auf der andern Seite faſſen und ſich aneignen kann. Wenn wir daher Gott faſſen als den Vater aller Weſen und insbeſondere als den Vater der Menſchen, zu dem ſich dieſe mit kindlichem Glauben und Vertrauen verhalten ſollen, ſo erkennen wir Gott als die abſolute Perſönlichkeit, die alle Geſchöpfe ins Daſeyn ruft, ſich ihrer mit väterlicher Liebe annimmt, jedem aus ſeiner Fülle gibt, was es zu ſeiner Vollendung bedarf und die Menſchen vornehmlich nicht blos erhält und ernährt und an Leib und Seele bewahrt, ſondern auch dem Geiſte die Mittel und Güter gewährt, die ihn zur Freiheit führen. Halten wir den Gedanken, daß Gott der Vater iſt, auch nur in der angegebenen Beſtimmung feſt, daß er ſich allen ſeinen Geſchöpfen als ein väterlich geſinntes Weſen beweiſt, ſo können wir nicht umhin,

ſchon dieſen Gedanken als einen gotteswürdigen Gedanken anzuerkennen, uns ſeiner zu tröſten und uns ſeinen Anforderungen gemäß zu verhalten. Selbſtſucht gilt uns mit Recht als das Ungöttliche. Hingebende Fürſorge für den Andern, Aufopferung für ſein Wohl, Mittheilung des Beſten, was man hat, kennt und vermag, mit einem Worte die Geſinnung der Liebe halten wir in allen Verhältniſſen für das unbedingt Werthvolle und Göttliche, wie ſollten wir Bedenken tragen, dieſes Beſte oder das Gute ſchlechthin Gott nicht blos zuzuſchreiben, ſondern in ihm die Kraft und Fülle ſeines Weſens zu finden?

Nichts hat Beſtand in der Welt, als die Liebe. Nichts fördert alle geiſtige Entwicklung ſo ſicher, als die Liebe. In keiner Umgebung fühlen und wiſſen wir uns ſo frei, als in der Liebe. Im Angeſicht ſolcher Erfahrungen wird es uns ſehr leicht, dieſes allbelebende, mächtig fördernde, wahrhaft freimachende Weſen der Liebe als das göttliche Weſen zu glauben und Gott zu faſſen und anzubeten als unſern Vater, der uns liebt. Und eine aufmerkſame Betrachtung unſeres eignen Lebens kann es uns beſtätigen, daß ſich Gott gegen uns als ein Vater bewieſen hat. Das Glück des Daſeyns und noch mehr das Glück des geiſtigen Daſeyns — das Glück des Selbſtbewußtſeyns, die Mittel unſrer leiblichen Erhaltung und geiſtigen Ausbildung, die zahlloſen Gelegenheiten, die uns zur Erfaſſung des Ewigen geboten werden, ſind eben ſo viele Zeichen der väterlichen Liebe Gottes. Und wenn wir erſt merken, daß ſelbſt Schmerz, Noth und Verluſte aller Art nur Mittel ſind, um uns über die von Natur uns anhaftende Beſchränktheit des Daſeyns zu erheben und zum Ergreifen des Ewigen zu bewegen; ja daß ſogar unſre Fehler und Vergehungen, wenn wir ſie bereuen und ablegen, nur ein Anſtoß ſind, uns um ſo tiefer in uns ſelbſt und zur Freiheit zu führen; ſo kann ſich unſrer die Ueberzeugung bemächtigen, daß Liebe in der That das Weſen Gottes iſt und daß nichts in der Welt iſt, weder Freud noch Leid, weder Le-

ben noch Tod, weder Gutes noch Böſes, was nicht ein Mittel wäre für ſie, ſich in ihrer Alles überwindenden und ſich in Allem bethätigenden Unendlichkeit zu offenbaren.

Aber in dem Bisherigen haben wir die Liebe nur von der Seite betrachtet, daß ſie ihre Gaben mittheilt, ſchon leibliche Gaben, beſonders aber geiſtige Gaben. Jedoch alles Mittheilen von Gütern aller Art wird erſt dadurch wahrhaft zur Liebe, daß ich in der Gabe mich ſelbſt dem Geliebten mittheile. Die Gabe gehört mit zur Darſtellung der Liebe; denn woran ſollte der Andere erkennen, daß ich ihn liebe, als daran, daß ich kein Opfer für zu groß halte, was dazu dienen kann, ihm den Druck zu benehmen und Friede und Freiheit zu bringen, aber Liebe wird die Gabe erſt dadurch, daß ich mich ſelbſt dem Andern mittheile, nicht dieſes oder jenes blos, was ich habe, ſondern was ich bin, mein Weſen, das Centrum meiner Perſönlichkeit nebſt Allem, worin ſie zur Erſcheinung kommt. Liebe iſt alſo Mittheilung des Selbſts, ſo daß ich mich, mich ſelbſt, an ein andres Weſen hingebe, und in ihm mich wiederfinde und in ihm zu mir zurückkehre.

Wenn wir alſo Gottes Vaternatur, ſeine Liebe gegen uns, daran erkennen und empfinden, daß er uns ſeine guten Gaben gibt vornehmlich im Geiſtigen, ſo ſind dieſe Gaben nur in ſo fern Beweiſe der Liebe, als in ihnen Gott ſich ſelbſt uns mittheilt, nicht dieſe oder jene Eigenſchaft von ſich, ſondern die Fülle und Vollkommenheit ſeines ganzen Weſens.

Alle Dinge Himmels und der Erden ſind nun zwar Offenbarungen Gottes, in denen ſich Gott zu erkennen gibt, aber alle Dinge ſind behaftet mit der Endlichkeit und weiſen über ſich hinaus, die Dinge der Natur auf den Menſchen und die menſchliche Geſchichte auf das unendliche, freie, klare Selbſtbewußtſeyn des Menſchenſohnes, der der Sohn Gottes iſt, deſſen Wiſſen eins iſt mit Gottes Wiſſen, deſſen Wille Gottes eigner Wille, deſſen Herz ſo ſelig iſt, als Gottes Herz. Dieſer iſt es, in dem Gott ſich ſelbſt mittheilt in ſei-

ner Fülle und ungetrübten Herrlichkeit und in dem Gott in unbedingtem Sinne die Liebe iſt d. h. Mittheilung ſeines Weſens, totale Offenbarung ſeines Innern in einem andern Weſen, in dem er eins und gleich iſt mit ſich ſelbſt.

Die Natur Jeſu Chriſti, in welchem das leibhafte Gegenbild des göttlichen Weſens gegeben iſt und Gott alſo ſich nicht blos als die Liebe der Menſchen, die in dieſe abſolute Sphäre der ewigen Liebe erſt hineingebildet werden ſollen, offenbart, ſondern die Liebe im abſoluten Sinne des Worts iſt, haben wir von den beiden Seiten zu betrachten, 1) daß er wahrer Menſch iſt und 2) als wahrer Menſch das Ebenbild der Gottheit, die Fülle des ewigen Weſens oder die ſelbſtbewußte Perſönlichkeit, in welcher Gott ſich eins weiß mit ſich ſelbſt und die ſich ſelbſt eins weiß mit Gott.

1. Wenn wir Chriſtum für einen wahren Menſchen erklären, ſo heißt das zuerſt, daß er wirklich ein Menſch iſt d. h. kein Phantom, keine bloße Vorſtellung, ſondern ein wirklicher Menſch mit Leib und Seele und allen Bedingungen, unter denen der Menſch zur Erſcheinung kommt. Das Andre aber, was in dem Begriffe des wahren Menſchen liegt, iſt die Beſtimmung, daß er ein wahrer Menſch iſt, wie man ſagt, das iſt ein wahres Kunſtwerk ꝛc., d. h. ein Menſch, der die Idee des Menſchen erfüllt. Was nun zuerſt die individuelle menſchliche Erſcheinung des Menſchen, von dem wir die Weſenseinheit mit Gott behaupten, betrifft, ſo haben wir kein andres Mittel und auch, meine ich, guten Grund, uns an die Berichterſtattung des Buchs zu halten, welches als die Quelle des Chriſtenthums und ſo der Leitſtern der menſchlichen Geſchichte ſeit ſo vielen Jahrhunderten ſich geltend gemacht hat und trotz aller Einwendungen immer noch geltend macht. Die irdiſche, individuelle oder menſchliche Erſcheinung deſſen, in dem ſich Gott nach chriſtlicher Auffaſſung in abſolutem Sinne als die Liebe d. h. als die volle Weſensmittheilung offenbart, läßt ſich aber der Hauptſache nach in folgenden Momenten zuſammenfaſſen.

Jeſus ſtammte aus der Familie Davids, welcher ſowohl ſein Vater Joſeph als ſeine Mutter Maria angehörten, und wurde geboren zu Bethlehem in Judäa und erzogen zu Nazareth in Galiläa, wie es ſcheint, unter dürftigen Lebensverhältniſſen. Aus der Zeit ſeiner Jugendentwicklung ſind nur einzelne dürftige Züge mitgetheilt, ſo daß er als zwölfjähriger Knabe mit ſeinen Eltern nach Jeruſalem reiſte, im Tempel zurückblieb und durch ſeine Fragen und Antworten die Lehrer der Juden in Verwundrung ſetzte und überhaupt zunahm an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menſchen. Als die Zeit erſchienen war, wo er aus der Stille der Zurückgezogenheit in das öffentliche Leben treten und als Lehrer der Wahrheit das Reich der Wahrheit gründen ſollte, trat Johannes auf, um die Gemüther auf ihn vorzubereiten. Sein Beruf war, Sinnesänderung zu predigen. Im dreißigſten Jahre ſeines Alters tritt Jeſus ſein Lehramt an und fährt an drei Jahre lang fort, das Evangelium, daß Gottes Gnade den Menſchen erſchienen, zu verkündigen, den Reuigen die Sünden zu vergeben, alle mühſeligen und beladenen Herzen, die ſich ihm mit Vertrauen nahten, mit dem Troſte ſeines Worts zu erheben, Zeichen und Wunder zu verrichten, wie ſie ſonſt in keines Menſchen Macht ſtehn und ſich und alle ſeine Kräfte der Belehrung, der Heiligung und Tröſtung ſeiner Mitmenſchen aufzuopfern.

Der Eindruck, den die Macht ſeines Geiſtes und ſein ſündloſer Wandel hervorbrachte, war groß nach beiden Seiten hin. Auf der einen Seite fand er lebendigen Glauben und Liebe, auf der andern Seite verfolgte ihn Haß, Neid, Verläumdung und fügten ihm alles Bittere zu, was nur eines Menſchen Seele kränken und verletzen kann. Das Volk drängte ſich zu ihm, um ſein Wort zu hören und wenn unter den Tauſenden, zu denen er die Wahrheit in Sprüchen und Gleichniſſen verkündigte und thatſächlich bewährte, Viele ſich befanden, die wankelmüthig waren und ihn nicht erkannten, ſo fanden ſich doch auch Manche, die ſein Wort verſtan-

den. Der Erſte, dem es aufging, hier ſey mehr, als ein blos menſchlicher Lehrer, und der ſeinen Glauben ausſprach, daß Jeſus ſey Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes, war Petrus. In ſeinem Glauben begann die Gemeinde, die in dem Glauben an die Weſensmittheilung Gottes an den Menſchen zuſammenhält und daher erklärte Chriſtus, daß er auf ihn — nämlich auf den in ihm lebendigen Glauben — ſeine Kirche gründen wolle.

Eben ſo lebte ſich Johannes gleichſam in ihn ein und wurde ſein treuer Schüler und Freund und ſpäterhin ein großer Verkündiger ſeines Namens. Aus den ihm am nächſten Stehenden wählte Jeſus ſeine Apoſtel. Außer ihnen finden ſich aber viele Andere, Männer und Frauen, die ihm Geiſt und Herz öffneten.

Auf der andern Seite ſtellen ſich ihm jeden Tritt und Schritt Haß, Neid, Verläumdung, Spott und Hohn, Beſchimpfung, Heuchelei in allen Formen und Graden entgegen. In dieſer Hinſicht war ſchon ſein Leben ein fortwährendes Leiden, und weil er in ſolchen Verfolgungen und Widerwärtigkeiten ſich ſelbſt nie untreu wurde und die Hoheit ſeines Weſens nie verläugnete und Sanftmuth, Geduld, Liebe und Güte in den allerſchwerſten Anfechtungen bewahrte, ſo zeigte er ſchon in ſeinem Leben für alle, die Augen hatten für ſeinen Geiſt, ſeine menſchlicher Schwäche, Leidenſchaft und Bosheit entnommene unendliche göttliche Natur. Aber ſein eigentliches Leiden, nichts als Leiden beginnt mit ſeiner Gefangennehmung, wo Alles auf ihn einſtürmte, was den Menſchen niederbeugen oder zum Widerſpruch und zur Bitterkeit reizen kann. Er wurde von einem ſeiner Schüler verrathen und ſeinen Feinden verkauft, wie der gemeinſte Miſſethäter gefangen, gebunden, geſchlagen, gegeißelt, angeſpeit und wider alles Recht zum Tode verurtheilt. Er mußte die Strafe der ärgſten Todſünde, die Strafe des Kreuzestodes, erleiden und hatte doch nie ein Unrecht gethan, ſondern konnte ſeinen Feinden kühn die Frage vorlegen, wer unter euch

kann mich einer Sünde zeihen? Aber bei allem Unrecht und Frevel, der ihm angethan wurde, verlor er die Liebe nicht. Obgleich er die dringendſten Verſuchungen hatte, untreu zu werden, ſo blieb er doch Gott treu und gehorſam bis zum Tode und offenbarte ſich als ein den menſchlichen Colliſionen und Fehlern enthobener Menſch, ein Menſch, mit dem ein abſolut neues Princip des ewigen Lebens in menſchliche Exiſtenz eintrat. Als dieſer menſchlicher Sünde und Endlichkeit entnommene, Gott gleiche Menſch, als den er ſich durch Wort, That und Leiden bewährt hatte, als das Ebenbild der Gottheit wurde er nach ſeinem Tode der Gegenſtand des Glaubens und der Verkündigung für ſeine Jünger, denen er nach ſeinem Tode zu wiederholten Malen erſchien und die Gewißheit von ſeiner über Tod und Sünde unendlich erhabenen Natur gab, und die Predigt des Evangeliums, daß Gott erſchienen ſey im Fleiſch und in Chriſto den Menſchen zum Gegenſtande ſeiner Gnade und Liebe gemacht hat, gab der Weltgeſchichte eine neue Wendung und die Entwicklung, in der wir noch immer ſtehn. Die evangeliſchen Schriften würden in der Menſchheit nicht dieſe Epoche gemacht haben und noch immer machen, wenn ſie blos die Geſchichte eines einzelnen Menſchen, der ſich in allen Colliſionen des Lebens frei hält von Sünde und Leidenſchaft und ſich außerhalb des Zwieſpaltes der menſchlichen Natur erhält, auch nicht, wenn ſie blos in den bekannten prägnanten Sprüchen und Erzählungen die reine und unvergleichliche Moral gäben; ſondern ſie machen deshalb Epoche und gelten dem Menſchen für die Wahrheit, weil ihren Geſchichten und Lehren ein Begriff der Gottheit zu Grunde liegt, der eben ſo ſehr etwas für den damaligen Stand menſchlicher Einſicht völlig Neues war, als er dem innerſten Sehnen und den Bedürfniſſen des menſchlichen Geiſtes und Herzens entſpricht.

Dieſer Begriff der Gottheit iſt der Begriff der Liebe. Gott iſt die Liebe und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. In dieſem Begriffe liegt zunächſt

die Folgerung, daß Gott eine Perſon iſt, die die Fülle ihres Weſens mittheilt und zum Gegenſtande ihres Anſchauens und Wohlgefallens hat in der andern Perſon, und mit ihr Eins iſt im Geiſte der Liebe. So ſehr nun in der zweiten Perſon in der Gottheit die menſchliche Natur enthalten iſt und ſo ſehr alſo der Menſch ein Organ iſt, in dem ſich Gott ſelbſt offenbaren kann und offenbart, ſo iſt es doch nicht der Menſch in ſeiner Unmittelbarkeit, der den abſoluten Gegenſtand göttlicher Liebe bildet, ſondern der Menſch in ſeiner Wahrheit d. h. der Menſch, ſo fern er ſeine Idee erreicht hat. Wenn man den Satz aufſtellt — und er muß aufgeſtellt werden — daß der Menſch in ſeiner Wahrheit das Andere Gottes iſt, in dem ſich Gott auf ſich ſelbſt bezieht und ſich ſelbſt — die abſolute Fülle ſeines Lebens und Geiſtes — wiederfindet, ſo klingt das leicht wie Hochmuth und Selbſtvergötterung des Menſchen. Was aber den einzelnen Menſchen anbetrifft, ſo iſt er in ſeiner Unmittelbarkeit noch nicht, was er ſeyn ſoll, kein Gegenſtand der göttlichen Liebe und Gnade, ſo wie er ſelbſt keineswegs Gott als die Liebe erkennt, vielmehr muß er erſt einen langen Vermittlungsprozeß durchlaufen, um ſich ſeiner Selbſtſucht und Natürlichkeit zu entäußern und zu der Allgemeinheit und Freiheit des Geiſtes zu erheben, in der er erſt befähigt iſt, Gott als ſeinen Vater zu erkennen und ſich als ein Kind Gottes und als einen Gegenſtand der göttlichen Liebe. Kommt er aber zu dieſem Standpunkte, auf welchen ihn die chriſtliche Erziehung erheben will, ſo hat er dann das Bewußtſeyn, daß die göttliche Liebe nicht auf ihn gewartet hat, um einen ihr gleichen Gegenſtand zu haben, daß ſie überhaupt nicht in den zeitlichen Prozeß hineinfällt, ſondern ewige Realität hat, und dieſe ewige Realität der göttlichen Liebe erkennt er in dem Sohne Gottes, der Menſch geworden iſt und in jedem einzelnen Menſchen Geſtalt gewinnt. Das Verhältniß des einzelnen Menſchen, der zur Gleichheit mit Gott beſtimmt iſt und Gott erkennen ſoll im Geiſt und in der Wahrheit und ihn durch

Geſinnung und That offenbaren, zu Chriſtus, der — ſo ſehr er Menſch iſt — doch in der menſchlichen Natur ſeine Gottgleichheit von Ewigkeit zu Ewigkeit offenbart, iſt in der Schrift paſſend erläutert unter dem Bilde des Lichts zu dem, was vom Lichte beleuchtet iſt. Chriſtus nennt ſich in dem Evangelium Johannis das Licht der Welt. Was iſt das Licht zuerſt in der Natur? Man kann ſein Weſen nur dann recht verſtehn, wenn man es mit der gewöhnlichen Materie vergleicht. Die gewöhnliche Materie iſt ſchwer und ausgedehnt, aber das Licht iſt die von aller Schwere und räumlichen Begrenzung freie oder die auf die Unendlichkeit ihres Weſens zurückgeführte Materie. So iſt Chriſtus das Licht der Menſchheit, in ſo fern in ihm die Menſchheit die Einkehr gefunden hat in die Unendlichkeit ihres Gott gleichen Weſens. Aber wie das Licht ferner, ſo ſehr es die von ihrer Endlichkeit freie Materie iſt, doch nicht jenſeits der Materie, ſondern in aller Materie wohnt und daher auch aus aller Materie unter geeigneten Umſtänden hervorbricht, ſo iſt das Gott gleiche Weſen oder der Gegenſtand ſeiner abſoluten Liebe nicht ein bloßes Jenſeits der Menſchheit, ſondern überall in der Menſchheit gegenwärtig vom erſten Menſchen bis zum letzten und bricht hervor überall, wo etwas Großes und Edles gedacht oder gethan wird, wie der Lichtfunke aus dem Kieſel hervorbricht, wenn er geſchlagen wird. Wir ſind endliche Weſen. Gut! Aber wir ſollen dahin kommen, daß der Endlichkeit in uns ihr Recht geſchieht d. h. daß ſie endet und dann tritt in dem Endigen des Endlichen das Licht des Unendlichen auch in uns in die Erſcheinung ein. Wenn z. B. unſer Denken eine ſolche Erhebung nimmt, daß wir nicht mehr im Irrthum ſind, daß unſre Gedanken nicht mehr bloße Meinungen und Vermuthungen ſind, ſondern daß wir das denken, was wahr iſt; ſo ſind **wir** es einerſeits wohl in unſerer endlichen Perſönlichkeit, die wir denken, und doch iſt andererſeits das Beſchränkte und Schlechte in unſrer Perſönlichkeit ſo aufgeopfert und dahingegeben, daß das, was wir den=

ken, etwas über Endlichkeit und Beſchränktheit Erhabenes, Ewiges und Bleibendes iſt und daher Wahrheit und als ſolche nicht uns als dieſer beſtimmten Perſon angehöriges Eigenthum, ſondern ein Gemeingut aller Geiſter. Obſchon alſo im Denken der Wahrheit dieſes Beides unterſchieden iſt, das Allgemeine, Unendliche, Ewige oder die Wahrheit und ſodann unſre endliche Perſönlichkeit oder der beſtimmte einzelne Menſch, der an einem gewiſſen Orte lebt, zu einer beſtimmten Zeit, der eine ſcharf beſtimmte Individualität und ganz beſtimmte Erfahrungen und Anſchauungen hat; ſo iſt doch im Prozeſſe des Denkens ſelbſt Beides Eins und die Zweiheit des Allgemeinen und Individuellen, des Ewigen und Zeitlichen, des Unendlichen und Endlichen iſt zur Klarheit eines einfachen Bewußtſeyns zuſammengeſchloſſen. In ſolchen Momenten des empiriſchen Menſchen, ſie mögen ihn nun ſelten beglücken oder habituell werden, in ſolchen Momenten der Erkenntniß der Wahrheit ſo wie auch der practiſchen Aufopferung und wahrer Andacht für einen allgemeinen Zweck geht es allerdings auch an dem einzelnen Menſchen in Erfüllung, daß Gott ihm ſein Weſen mittheilt und ſich alſo auch in ihm als die Liebe bewährt und unſer ganzes Leben wäre ganz unnütz, ſchlecht und nicht der Rede werth, wenn es in uns nicht zu dieſer Weſensmittheilung Gottes käme. Wer könnte das Leben ertragen, wenn nicht Gottes Geiſt und Leben in irgend einer Form und in irgend einem Grade in uns zur Gegenwart käme und wer ſetzte nicht den letzten Zweck des Lebens, Gott zu ergreifen, Gott zu lieben und liebend in ihm zu leben? Aber in dem beſten Falle erreicht der empiriſche Menſch die Wahrheit, er iſt ihrer theilhaftig, aber er iſt nicht ſelbſt die Wahrheit. Er erreicht vielmehr nur dadurch erſt die Wahrheit, daß er ſich ſelbſt aufgibt und ſein empiriſches Seyn zum Dienſte Gottes herabſetzt.

Wie das natürliche Licht alle Materie durchdringt und aus aller Materie unter geeigneten Umſtänden hervorbricht, ſo bricht das Licht der abſoluten Wahrheit unter den gehöri-

gen Bedingungen aus allen einzelnen Menſchen hervor; aber wie im Natürlichen ferner das in allen Dingen gegenwärtige Licht ſich doch auch individualiſirt und in der Sonne als ein für ſich ſeyendes Weſen den übrigen Körpern gegenübertritt, ihnen Licht und Wärme gibt und das in ihnen liegende der Sonne verwandte Leben zur Entwicklung bringt: ſo iſt auch das Licht der Wahrheit, das uns alle erleuchtet und belebt, eben ſo ſehr ein für ſich ſeyendes perſönliches Weſen, der Sohn Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit, die Wahrheit ſchlechthin.

Chriſtus erſcheint nach dem Zeugniſſe der chriſtlichen Urkunden nicht blos als ein Lehrer oder als der Lehrer der Wahrheit, ſondern was er lehrt, iſt er ſelbſt, indem er die Wahrheit lehrt, ſpricht er nur ſein Weſen aus. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Aber was iſt Wahrheit?

Am gewöhnlichſten gebraucht man das Wort der Wahrheit, um eine Eigenſchaft des Wortes oder der Rede zu bezeichnen. Die Wahrheit ſagen heißt in dieſem gewöhnlichen Sinne dasjenige ſagen, was ich denke. Das Gegentheil der Wahrheit iſt die Lüge, die darin beſteht, daß ich etwas Anderes ſage, als ich denke. Wahrheit in dieſem Sinne iſt alſo die Uebereinſtimmung deſſen, was ich ſage, mit dem, was ich denke, Unwahrheit oder Lüge die Nichtübereinſtimmung des Geſagten mit dem Gedachten. Aber der Menſch ſtellt ſich auch in andern Formen dar, als durch die Rede, obſchon das Wort die geiſtigſte und weſentlichſte Form der Mittheilung nach außen iſt. Daher nennt man in einem allgemeineren Sinn einen Menſchen wahr, wenn er ſich äußerlich durchweg ſo darſtellt, wie er innerlich iſt, oder wenn ſich im Aeußeren nur das Innere offenbart oder die Einheit des Aeußern und Innern. Das Innere braucht aber darum ſelbſt noch nicht weſentlich und gut zu ſeyn, vielmehr ſchreibt man in dieſem Sinne auch einem Verbrecher Wahrheit zu, in ſo fern er ſein unſittliches Innere nicht verhüllt, ſondern bekennt, was er

Böſes gethan hat und nichts Andres ſcheinen will, als er iſt. Ein Verbrecher, der zu dieſer willigen Bloſsſtellung ſeines Innern kommt, hört allerdings ſchon gewiſſermaaßen auf, ein Verbrecher zu ſeyn, er hat wenigſtens die eine Tugend der Offenheit und in dieſer einen Tugend ſteht er in Gemeinſchaft mit der Tugend überhaupt. Aber dieſes lehrt das angeführte Beiſpiel doch, daß allerdings eine formelle Uebereinſtimmung des Aeußern und Innern und in ſo fern auch Wahrheit ſtatt finden kann, ohne daß das Innere ſelbſt wahr iſt. Man wird einen Menſchen, deſſen Inneres nicht von dem Principe der Sittlichkeit beherrſcht iſt, noch nicht einen wahren Menſchen nennen, wenn er auch nach dieſer Seite wahr iſt, daß er durch Wort und Handlung ſeinen Sinn und ſeine Gedanken offen wiedergibt. Wahr iſt der Menſch in dem allgemeinen Sinne, wenn ſeine geiſtige Verfaſſung und Beſtimmtheit mit ſeinem Weſen übereinſtimmt. Zu ſeiner geiſtigen Verfaſſung gehört dann aber Alles, worin der Menſchengeiſt überhaupt zur Erſcheinung kommt, ſein inneres Denken und Sinnen ſo gut, als ſeine Worte und Handlungen, ſein Verhalten gegen Andere eben ſo ſehr, als zu ſich ſelbſt, ſein theoretiſches Verhalten eben ſo, wie ſein practiſches, ſein leibliches Daſeyn wie ſein geiſtiges. Die ganze Beſtimmtheit, in der der Menſch zur Erſcheinung kommt, bezeichnet man in dieſem Sinne ſelbſt als ein Aeußerliches und hebt ihr gegenüber die ewige Beſtimmung des Menſchen oder ſeinen Begriff als das Innerliche und Weſentliche hervor und beſtimmt dann die Wahrheit als die Einheit ſeiner objectiven Wirklichkeit mit ſeinem Begriffe. Betrachten wir einmal das Gebot des Evangeliums: „Du ſollſt Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen deinen Kräften und deinen Nächſten als dich ſelbſt" als die Beſtimmung des Menſchen, ſo würde der Menſch dann ein wahrer Menſch ſeyn, wenn der ganze Umfang ſeiner Geſinnung und ſeiner Handlung von dieſem Principe der Liebe beſtimmt

wäre oder wenn in ſeiner erſcheinenden Thätigkeit und Entwicklung der Geiſt der Liebe als die ſich ſelbſt gleiche und allbeſtimmende Macht ſich geltend machte. Das iſt alſo Wahrheit, daß die Realität ihrem Begriffe gleich iſt oder daß die empiriſche Beſtimmtheit Eins iſt mit der idealen Beſtimmung.

Dieſe Erklärung der Wahrheit, daß die Realität die Darſtellung des Begriffs iſt, gilt z. B. auch für das Theoretiſche oder die Erkenntniß. Man nennt, wie ſchon angeführt iſt, die Rede deſſen wahr, der das ausſpricht, was er denkt, die Uebereinſtimmung des äußerlichen Sagens mit dem innerlichen Wiſſen iſt und heißt ſchon Wahrheit, indem man momentan das innere Wiſſen eines beſtimmten Menſchen als das Weſen anſieht und das Sagen als die Erſcheinung; aber das innere Wiſſen eines empiriſchen Subjectes iſt ſelbſt wieder ein Aeußerliches und Erſcheinendes und es wird dann weiter gefragt, ob denn das, was ich weiß oder denke, wahr iſt. Plato unterſcheidet in dieſem Sinne γνώμη und ἐπιστήμη und verſteht unter γνώμη die Meinung oder das blos ſubjective Wiſſen, aber ἐπιστήμη iſt die Einheit des ſubjectiven Wiſſens mit dem weſentlichen Wiſſen. Unſer Wiſſen bezieht ſich auf einen Gegenſtand, der das, was er iſt, durch ſeinen belebenden Begriff iſt, und nun iſt es der weſentliche Unterſchied, ob unſer ſubjectives Wiſſen mit dem Begriffe des Gegenſtandes Eins iſt oder nicht. Iſt es Eins mit dem Begriffe des Gegenſtandes, ſo iſt es Wahrheit, im Gegentheil Irrthum. In den Erſcheinungen der Natur können wir die Geſetze als den Begriff anſehn, nämlich als das Allgemeine, das in allem Beſondern verharrt und alles Beſondere beſtimmt und zu ſich zurückführt, und unſer Wiſſen, ſo fern es ſich auf dieſe Erſcheinungen bezieht, iſt dann ein wahres Wiſſen, wenn es dieſe Geſetze erfaßt. So verhält ſich all unſer Wiſſen. Es iſt das Innerlichſte unſeres Thuns, ja recht die Innerlichkeit deſſelben, und doch iſt es ſelbſt wieder etwas Erſcheinendes, ein erſcheinendes Wiſſen, und im Hintergrunde deſſelben liegt ein weſentliches Wiſſen, welches der Begriff

der gewußten Sache iſt und welches in dem erſcheinenden Wiſſen zur Exiſtenz kommen muß, wenn das letztere Wahrheit ſeyn ſoll. In ſo fern nun alle Dinge Himmels und der Erden nur dadurch ſind, was ſie ſind, daß ihnen ein Allgemeines, ein Gedanke, ein Princip zu Grunde liegt, was ihre Erſcheinung beſeelt, ſo kann man auch von der Wahrheit aller Dinge ſprechen. Selbſt die Naturgegenſtände haben in dieſem Sinne ihre Wahrheit und ſie iſt nichts Anderes, als die Einheit ihrer realen Erſcheinung mit der Innerlichkeit ihres Begriffs. Die Wahrheit des thieriſchen Organismus z. B. iſt die Beſeelung des Leibes oder das Verhältniß, daß die leibliche Erſcheinung des Thiers die Darſtellung des beſeelenden Princips, was den Leib als eine allgegenwärtige Macht beherrſcht, gliedert und von Stufe zu Stufe entwickelt. Und ein wahres Thier iſt ein ſolches, welches lebt oder beſeelt iſt, während der Leichnam eines Thiers oder ein gemaltes Thier kein wahres Thier iſt, weil die Beſeelung fehlt. Umgekehrt iſt auch der Begriff des Thiers, den ich in meinem Geiſte erfaſſe, ſelbſt das dabei vorausgeſetzt, daß er der wahre Begriff iſt, kein wahres Thier, weil hier der Seele die Verleiblichung fehlt, erſt der beſeelte Leib, alſo der Begriff des Thieres und ſeine Realität in einem räumlich und zeitlich exiſtirenden Leibe geben ein wahres Thier. So könnten aus der Natur noch viele Beiſpiele zur Erläuterung des Begriffs der Wahrheit angeführt werden, aber das ergiebigſte Feld zur Erkenntniß der Wahrheit von beſtimmten Seiten und in endlicher Beſtimmtheit iſt doch die Sphäre des endlichen Geiſtes, weil die Freiheit des menſchlichen Geiſtes auch die Nichtübereinſtimmung ſeiner Realiät mit ſeinem Begriffe leichter möglich macht und daher auch auf der andern Seite die Einheit des Begriffs und der Realität oder die Wahrheit eine unendlich größere Kraft und Tiefe gewinnt.

Nach dieſen Vorbemerkungen über die Bedeutung der Wahrheit im Endlichen, ſuchen wir nun die Wahrheit im abſoluten Sinne zu beſtimmen. Gott iſt die Liebe und als

die Liebe ſich ſelbſt, ſein Weſen mittheilendes und ſich in ſeiner Fülle darſtellendes Weſen. Wir unterſcheiden daher nach dieſem dem Chriſtenthum zugehörigen Begriffe von Gott die Innerlichkeit oder den Begriff des Urweſens von ſeiner Offenbarung, in der er ſich ſelbſt darſtellt, anſchaut und liebt. Die Offenbarung iſt die Seite der Realität und ſie iſt die Wahrheit und zwar die unendliche Wahrheit, da in ihr Gott leibhaftig ſich darſtellt. Wenn wir Gott als die Liebe erkennen, indem wir ihn begreifen als das ſich ſelbſt mittheilende, ſeine abſolute Fülle aufſchließende und in dem Andern ſich ſelbſt findende Urweſen, ſo iſt das andere Weſen, in welchem Gott die Fülle ſeines Weſens darſtellt, in welchem er ſich ſelbſt findet, erkennt, und ſich in dem ihm Gleichen unendlich genügt, dieſes andere Weſen, die Offenbarung Gottes nennen wir die Wahrheit.

Es gibt ſchlechterdings nichts in der Welt, worin ſich Gott nicht offenbarte und das allein gibt den Dingen Weſenheit und verleiht ihnen etwas Ewiges und Bleibendes und erhebt ſie über den ſchwindenden Schein, daß ſie Offenbarungen Gottes ſind. Nichts iſt außer Gott. Gott hat außer ſich nur ſich ſelbſt. Nur das Gott Gleiche ſteht Gott gegenüber. Alle Dinge Himmels und der Erden haben nur in ſo weit eine bleibende Exiſtenz, als ſie etwas von Gott Kommendes, von ihm Gewolltes und ſein Weſen von irgend einer Seite Darſtellendes in ſich haben. Dadurch aber, daß kein Geſchöpf die Fülle des göttlichen Begriffs in ſich realiſirt, dadurch wird ein jedes ein endliches Weſen. Durch ſeine Endlichkeit hebt ſich jedes auf und weiſt über ſich hinaus. So erhebt ſich die Natur von Stufe zu Stufe bis zum beſeelten Organismus. Aber die Natur weiſt wieder über ſich hinaus, ſie hat keine Ruhe in ſich, ſondern findet ſie im Menſchen Aber auch das menſchliche Selbſtbewußtſeyn hat in ſich keine Ruhe, es findet ſie in dem unendlichen Selbſtbewußtſeyn, in welchem es ſeine geiſtige Natur der Selbſtunterſcheidung erhalten und ſich von der Schranke der Endlichkeit, der Sünd-

haftigkeit und Unfreiheit erlöſt weiß und fühlt. Der einzelne Menſch findet ſeine Wahrheit und ſeinen Frieden in dem Gottmenſchen und dieſe ſeine Wahrheit, die das Ziel ſeiner Sehnſucht und ſeines Strebens, der Begriff ſeiner Vollkommenheit und ſeiner Freiheit iſt, iſt die Wahrheit überhaupt, die unendliche Wahrheit, Gott als die Wahrheit. Dieſe Wahrheit iſt es, die das Chriſtenthum unter dem Namen des Sohnes Gottes den Menſchen verkündigt und die in dem Menſchen Jeſus von Nazareth in das ſinnliche Daſeyn eingetreten iſt.

Alle Beſtimmungen, welche das Chriſtenthum von dem Weſen des Sohnes gibt, kommen auf die eine zurück, daß der Sohn das Gott abſolut gleiche Weſen iſt, daß alſo Gott in ihm ſich gegenſtändlich iſt, daß er in ihm ſich ſelbſt findet, ſich ſelbſt erkennt, ſich ſelbſt liebt, ſich ſeiner freut. Wir wollen einige von dieſen Beſtimmungen, die die Evangelien und apoſtoliſchen Briefe geben, durchgehen, um uns davon zu überzeugen.

Er heißt Joh. 1, 1. das Wort. Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Wie in dem Worte der Gedanke ſich offenbart und zwar vollkommen, daß nichts zurückbleibt, was etwa verſchwiegen wäre und nicht in dem Worte zum Vorſchein käme, ſo iſt Chriſtus das Wort d. h. die volle, ungetrübte und unverkümmerte Offenbarung der Gottheit. Daher iſt auch an ein zeitliches Entſtehen und Vergehen des Logos nicht zu denken. Gott iſt das den Bedingungen der Zeitlichkeit enthobene Weſen, ewig und ohne Anfang und Ende. So gewiß aber Gott ein bloßer Name iſt, wenn wir ihn nicht begreifen als ſich in ſich unterſcheidendes und ſich ſelbſtbeſtimmendes Weſen, ſo gewiß iſt ihm die Seite der Offenbarung und zwar die ihm abſolut gleiche Offenbarung nöthig und daher iſt der Sohn Gottes ewig. Von der zeitlichen Erſcheinung des Sohnes Gottes, die ſich zuerſt in Jeſu vollkommen darſtellt, iſt ſchon oben die Rede geweſen. Hier handelt es ſich nicht von der

bloßen zeitlichen Erſcheinung Gottes, ſondern von der zwar alle Zeit und Endlichkeit durchdringenden, aber aller Zeit entnommenen Offenbarung ſeiner Vollkommenheit.

Von ihm heißt es Col. 1, 15: Er iſt das Ebenbild des unſichtbaren Gottes, der Erſtgeborne von allen Creaturen, d. h. in ihm wird das unſichtbare Weſen Gottes ſichtbar, Gott wird uns Menſchen ſichtbar in dem Sohne und Gott iſt ſich ſelbſt ſichtbar in dem Sohne. Der Sohn iſt ſein Ebenbild, ihm völlig gleich in Allem, gleich an Macht, Weisheit und Güte. „In ihm wohnet der Vater.“ Wie die Seele im Leibe wohnt, in dem Leibe ſich zur Anſchauung bringt, durch den Leib denkt, ſpricht und handelt, ſo wohnt das ewige Weſen, welches Himmel und Erde geſchaffen hat und Alles hält und trägt und in dem wir allein ſind und leben, in dem Sohne und wir erkennen den Unendlichen in dem Sohne.

Daher werden die Menſchen, damit ſie durchdringen znm Urſprunge aller Dinge, auf den Sohn gewieſen.

„Wer ihn ſiehet, der ſiehet den Vater.“ (Joh. 12, 45.)

„Wer ihn kennet, der kennet den Vater.“ „Wer ihn haſſet, der haſſet den Vater.“ (Joh. 15, 23.) Wer ihn liebet, der liebet den Vater.

„Wer ihn ehret, der ehret den Vater.“ (Joh. 5, 23.)

„Wer den Sohn läugnet, der hat auch den Vater nicht. (1 Joh. 2, 23.)

„Alles, was der Vater hat, das iſt mein.“ (Joh. 16, 15.)

D. h. die unerſchöpfliche Fülle des Vaters offenbart ſich in dem Sohne. Des Vaters Wiſſen iſt auch das Wiſſen des Sohnes, des Vaters Wille iſt auch des Sohnes Wille, des Vaters Seligkeit iſt auch des Sohnes Seligkei t

„Es iſt das Wohlgefallen geweſen, daß in ihm all Fülle wohnen ſollte.“ (Col. 1, 19.)

Wie in dem endlichen Menſchen die ganze Fülle de Natur als einfaches Selbſtbewußtſeyn wohnt und nichts von Allem draußen liegen bleibt, was nicht im Menſchen zum

Selbſtbewußtſeyn käme, ſo exiſtirt in dem Logos die ganze Fülle des Univerſums, aller Inhalt und alle Subſtanz in einfacher Centralität. Gleich wie ein großer Mann alle Tendenzen und geiſtigen Productionen ſeiner Zeit, ſo endlos ſie ſind, in ſeiner in ſich zurückkehrenden und feſt beſchloſſenen Perſönlichkeit zuſammenfaßt und nichts von Allem draußen liegen läßt, was nicht in ihm zur Idealität käme, ſo concentrirt ſich die ganze Fülle deſſen, was Weſen hat, in dem Sohne.

„Er iſt der wahrhaftige Gott und das ewige Leben.“ (1 Joh. 5, 20.)

Der Sohn iſt ſelbſt Gott, weil in ihm Gott ſich nach ſeiner ganzen Fülle und Weſenheit wiederfindet. Wie das Wort die volle, leibhaftige und treffende Darſtellung des Begriffs iſt, ſo daß man in dem Worte nichts Anderes hat, als den Begriff, aber in objectiver, ſinnlich realer Erſcheinung, ſo iſt der Logos die leibhaftige, das Weſen erſchöpfende und vollkommen wiedergebende Offenbarung Gottes und daher ſelbſt Gott. In den angeführten und an andern Stellen des neuen Teſtaments heißt die leibhaftige Offenbarung der Gottheit auch „das ewige Leben“ oder noch einfacher „das Leben“. Auch dieſer Ausdruck iſt ſehr bezeichnend. Zunächſt denken wir freilich, wenn wir den Ausdruck Leben hören, an das natürliche Leben. Geboren werden, ſich von ſich ſelbſt bewegen, wachſen, ſich entwickeln — das heißt in natürlicher Hinſicht leben und was ſich nicht unabläſſig regt und bewegt, das nennen wir todt. In dieſen Stellen iſt aber nicht von dem natürlichen Leben die Rede, ſondern von dem ewigen Leben. Den Begriff des ewigen Lebens kann man zunächſt negativ beſtimmen, ſodann aber auch poſitiv. In negativer Hinſicht iſt es ein Leben d. h. eine Geſtaltung und Entwicklung, die den Grenzen des Natürlichen, Zeitlichen und überhaupt des Endlichen entnommen iſt, ein Leben, über welches der natürliche Tod keine Gewalt hat. In dieſem Sinne verſetzen wir das ewige Leben, ſo fern wir es z. B. uns ſelbſt

zuſchreiben, vorzugsweiſe in die Zukunft nach unſerm natürlichen Tode, in ſo fern es nach dem Abfall des Körpers deutlich hervortreten muß, was außer dem leiblichen und ſinnlichen Daſeyn noch in uns iſt und bleibt. Die Hoffnung auf die Unſterblichkeit unſrer Seele beruht auf der Gewißheit von einem Leben, was den Bedingungen des natürlichen Daſeyns entrückt iſt und von dem Tode, in dem Leib und Seele ſich ſcheiden, unberührt bleibt. Aber ſolche Beſtimmungen von einem Leben unſrer Seele nach dem Tode, von einem Jenſeits und einer unendlichen Entwicklung in der Zukunft ſind ſo lange inhaltsleer, ſo lange der poſitive Gehalt, den das ewige Leben in ſich hat, nicht näher angegeben wird. Dieſe poſitive Beſtimmung des ewigen Lebens, ſo fern es auch uns zukommt, iſt der Geiſt, ſo fern er ſich frei gemacht hat von den Banden der Sinnlichkeit und der Selbſtſucht, der Willkühr und des Irrthums. Der Geiſt iſt es, der das ewige Leben ſchafft und er iſt ſelbſt das ewige Leben. Sein poſitives und ſelbſtändiges Weſen offenbart ſich aber vor Allem in der Erkenntniß Gottes; wie es Joh. 3, 3 beſtimmt wird: das iſt das ewige Leben, daß ſie dich, der du allein wahrer Gott biſt, und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum, erkennen. Gott aber hat in ſich die Macht, daß er uns an ſich zieht, daß wir nicht von ihm laſſen können, ſondern daß wir uns an ihn hingeben, und die abſolute Hingebung an Gott iſt die Liebe, welche mit dem Glauben und mit der Erkenntniß unzertrennlich verbunden iſt, ſo unzertrennlich, als die Wärme mit dem Lichte. Denken alſo und Lieben und im Denken und Lieben frei und ſelig ſeyn, das iſt der poſitive Inhalt unſeres ewigen Lebens. In allen Fällen aber ſind wir uns nur deſſen bewußt, daß wir das Leben haben. Gott aber iſt in ſich das Leben und Gottes Leben offenbart ſich von Ewigkeit zu Ewigkeit in dem Logos.

An welche dieſer Beſtimmungen der Wahrheit wir uns aber halten mögen, immer iſt die Wahrheit die Objectivität oder die Realität oder auch die Offenbarung des unendlichen Weſens, die Offenbarung der Gottheit. Gehen wir auf den chriſtlichen Begriff von Gott zurück, daß Gott die Liebe iſt, und faſſen wir die Liebe als Weſensmittheilung, als das unendliche Geiſtesleben, das ſich ſelbſt gegenſtändlich macht, — ſo iſt die Wahrheit die Gegenſtändlichkeit des göttlichen Weſens, die Realität ſeines Begriffs, die Offenbarung ſeiner Innerlichkeit.

Ueber die Idee der Freiheit.

Freiheit iſt das Looſungswort der Menſchheit. Sie iſt nicht eine von den Beſtimmungen des menſchlichen Weſens, eine von vielen, ſondern ſie iſt die Grundbeſtimmung des menſchlichen Geiſtes, der Endzweck des menſchlichen Lebens. Jeder Menſch hat in ſich den unwiderſtehlichen Drang nach Freiheit, Freiheit iſt die Nothwendigkeit, die ihn zum Denken und Handeln, zum Streben, Dichten und Trachten anfeuert. Frei will er werden, das treibt ihn an zur Arbeit ſo gut, wie zur Ruhe, darum philoſophirt er, darum gibt er ſich der Andacht hin, darum tritt er in einen Staatsverband, darum knüpft er die Ehe. Iſt der Menſch frei, ſo hat er Alles, eines Andern bedarf er nicht, etwas Andres will er nicht. Ganz entgegengeſetzten Beſtrebungen geben ſich wohl die Menſchen hin, ihr Thun und Treiben unterſcheidet ſich oft wie Licht und Finſterniß, der eine wandelt zum Himmel und der andre zur Hölle, der eine vollbringt nur Gutes und der andre iſt laſterhaft, aber darin ſind ſie alle Eins und gleich, daß Freiheit der Grundtrieb und Endzweck ihres Strebens und ihrer Thätigkeit iſt. Um frei zu ſeyn, treibt jeder, was er treibt. Sie irren ſich oft ſchmählich in den Mitteln, durch welche ſie den Endzweck des Lebens zu erreichen trachten, aber der Endzweck iſt bei allen derſelbe, es iſt der Endzweck des menſchlichen Daſeyns, die Freiheit. Der Eine ſetzt wohl ſeinen letzten Zweck in die Erwerbung von Schätzen und macht ſeinen Geiſt durch dieſe Grundtendenz in der Wurzel unfrei, aber warum will er Reichthümer? Er will ſeine Bedürfniſſe befriedigen, nach ſeinen Wünſchen will er leben; die Möglichkeit erreichen, ſich Alles zu verſchaffen, was ſein Herz mag, mit einem Worte, um frei zu ſeyn, darum

ſtrebt er nach Schätzen. Er irrt ſich nur darin, daß er meint, der Beſitz von Gütern könne ihn wirklich und wahrhaft frei machen, aber in dem Beſtreben nach Freiheit irrt er ſich nicht, das iſt Wahrheit, der Zweck iſt gut und wahr bei aller Niedrigkeit und Schlechtigkeit der Mittel. So in allen andern Fällen. Der Menſch thut nichts, gar nichs, dem nicht der Trieb nach Freiheit zu Grunde läge. Freiheit gilt jedem mehr als Alles in der Welt, höher als Geld und Gut, höher als Ehre und Ruhm, höher als Kenntniſſe und Fertigkeiten, höher als Kunſt und Wiſſenſchaft, höher als Religion und Gottesdienſt, und Gut, Ehre, Luſt, Wiſſenſchaft und Religion gelten ihm nur in ſo weit und in ſo fern etwas, als ſie ihm Mittel zur Freiheit ſind oder als er wenigſtens meint, daß ſie ſolche ſind. Ja die Freiheit gilt dem Menſchen höher, als das Leben ſelbſt. Aus dem Triebe nach Freiheit entſpringen alle Kriege und alle Revolutionen, um ſich ſelbſt und ihr Vaterland frei zu machen, opfern ſich die Menſchen willig dem Tode, um der Freiheit willen tödten die Menſchen einander grauſam und laſſen ſich tödten, ja aus der Freiheit kommt das furchtbarſte aller Verbrechen, der Selbſtmord. Um frei zu ſeyn von dem Druck, der ihn ängſtigt, darum nimmt ſich der Menſch ſelbſt das Leben. Er irrt ſich furchtbar! Der Thor! Wie ſollte ihn das frei machen? Aber aus dem Trieb nach Freiheit kommt ſeine That wenigſtens. Er vergreift ſich auf eine entſetzliche Weiſe in dem Mittel, aber was er ſuchte und wollte, iſt die Freiheit, er findet ſie nicht, aber ihr eilte er entgegen, als er ſich das Leben nahm, er glaubte, ſein natürliches Daſeyn ſey die Schranke zwiſchen ſich und der Freiheit und zertrümmerte die Schranke. So iſt denn alſo Freiheit, um es noch einmal zu ſagen, das rechte und einzige Looſungswort der Menſchheit, die allgemeine Grundbeſtimmung des menſchlichen Geiſtes; in Tugend und Laſter, in Ehre und Schande, in Arbeit und Ruhe, in Schlaf und Wachen, in Liebe und Haß, in Denken und Thun, in Leben und Tod iſt die Freiheit die allgegenwärtige, Alles

durchdringende, Alles beſtimmende, Alles lenkende und ordnende Macht. Da dem nun ſo iſt, ſo horcht auch die menſchliche Seele ſo innig und ſehnſuchtsvoll auf jedes Wort, das ihr Freiheit verſpricht. Sie ſieht und horcht unter den Schleier hin, hüpft auf jeden Laut der Freiheit zu und breitet die Arme aus und ruft: ich beſchwöre euch, ihr Töchter Jeruſalems, findet ihr meinen Freund, ſo ſagt ihm, daß ich vor Liebe krank liege. Sie wendet ſich unruhvoll hierhin und dorthin, ergreift dieſes und jenes und dieſen und jenen als ihren Freund, der ihr die Freiheit bringe und wenn ſie merkt, daß ſie ſtatt der Freiheit doch nur wieder eine neue Sclaverei erlangt hat, ſo wendet ſie ſich um und umarmt eine andere. Und wenn es ihr nun gelingt, wenn ſie ihn findet, den Freund, der ihr abſolute Freiheit bringt, den liebt ſie, den betet ſie an, dem wirft ſie ſich rückſichtslos in die Arme.

Obgleich nun der Trieb nach Freiheit dem menſchlichen Geiſte immanent iſt und darum ſich zu keiner Zeit verläugnen kann, ſo er iſt doch in Zeiten des Uebergangs am größten. Wenn in einem Zeitalter eine neue Idee durchbrechen will, wenn der Geiſt der Menſchheit eine neue Geſtalt anzunehmen im Begriff iſt, da ſind die Sehnſuchtsſeufzer nach Freiheit am größten, weil der Zwieſpalt am größten iſt. Eine ſolche Zeit des Uebergangs, eine Zeit des Werdens, des Gährens, des Widerſpruchs iſt die unſrige. Sie iſt ein Wendepunkt in der Weltgeſchichte und einer der größten Momente in der Weltgeſchichte. Der Eintritt Chriſti in die Welt iſt größer, vielleicht auch die Reformation, aber nach dieſen beiden iſt der jetzige Zeitmoment der prägnanteſte Moment der Weltgeſchichte. Das zeigt ſich in dem unendlichen Treiben in allen Gebieten, in der großen Zerriſſenheit, der die Beſten anheimgefallen ſind, in dem einigen und tiefen Schreien nach Freiheit, nach politiſcher und geiſtiger, nach religiöſer und wiſſenſchaftlicher, es zeigt ſich endlich auch in den vielen Propheten der Freiheit, die Aufſchluß verſprechen über

das Weſen der Freiheit und was zu thun ſey, damit wir frei werden können.

Weder das Thier noch irgend ein andrer Naturgegenſtand iſt frei oder hat ein Bedürfniß zur Freiheit. Der Menſch erſt hat ein Bedürfniß zur Freiheit und iſt daher ſeinem Weſen nach frei, denn wonach ich ein Bedürfniß habe, ohne was ich nicht leben kann, das iſt meine Beſtimmung und mein Weſen. Da ſomit erſt im Menſchen der Drang und die Sehnſucht nach Freiheit und die Freiheit gefunden wird, ſo führt die Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen dem Menſchen und dem Thiere auch zur Beſtimmung des Weſens der Freiheit. Was iſt denn nun der Menſch, was das Thier nicht iſt, ſondern was ihn unendlich über das Thier und die ganze Natur erhebt und ihn zum Herrn der Natur erhebt? Sagt man: er iſt Geiſt, er iſt unſterblich, er hat Religion, er kann ſprechen u. ſ. f., ſo verhielte ſich das wohl recht, könnte aber uns nichts helfen, wenigſtens könnte man eben ſo gut ſagen, er iſt frei und wir wollen ja eben finden, worin ſeine Freiheit enthalten iſt, in demſelben iſt auch enthalten, daß er Geiſt und unſterblich iſt und Religion hat. Der einfachſte Ausdruck des Unterſchieds zwiſchen dem Thiere und dem Menſchen iſt: der Menſch hat Selbſtbewußtſeyn. Und worin beſteht das? Indem der Menſch „Ich" ſagt, ſo verhält er ſich als Selbſtbewußtſeyn und was thut er dann? Er hat ſich ſelbſt zum Gegenſtande. Es iſt eine Unterſcheidung, eine Trennung vorhanden, aber die beiden Unterſchiedenen ſind Eins. Im Selbſtbewußtſeyn bin ich derſelbe, der ſich eines Gegenſtandes bewußt iſt und ich bin auch der Gegenſtand, deſſen ich mir bewußt bin und bin in dieſer Unterſcheidung meiner von mir ſelbſt doch abſolut Einer. Ich unterſcheide mich von mir ſelbſt, es entſteht ein doppeltes Ich, eins das ſich bewußt iſt und eins, das den Gegenſtand des Bewußtſeyns bildet und beide Ich ſind doch nur Ein Ich. Im Selbſtbewußtſeyn gehe ich über mich ſelbſt hinaus, ich mache mich zum Andern meiner und bleibe in dem Andern

doch bei mir ſelbſt. Das Selbſtbewußtſeyn iſt eine Unterſcheidung, die in demſelben Momente doch auch keine iſt. Man hat an dem Selbſtbewußtſeyn ein recht lebendiges Beiſpiel von einer rein geiſtigen Unterſcheidung, die weder räumlich noch zeitlich iſt. Das Selbſtbewußtſeyn iſt keine räumliche Unterſcheidung, denn das Eine Ich, das Subject des Bewußtſeyns liegt nicht räumlich getrennt von dem andern Ich, dem Object des Bewußtſeyns, ſondern ſie ſind ſich abſolut nahe oder vielmehr es iſt ſinnlos hier von Nähe und Ferne zu ſprechen. Es iſt in der Unterſcheidung des Ichs von ſich ſelbſt im Selbſtbewußtſeyn auch kein zeitlicher Unterſchied zu erkennen. Das eine Ich, was ſich von dem andern unterſcheidet, iſt nicht früher oder ſpäter als das andere, das erſte Ich, das bewußtſeyende, iſt nicht der Zeit nach eher als das andere Ich, welches Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, ſondern ſie ſind zugleich. Und doch iſt das Selbſtbewußtſeyn ein Unterſchied, das Selbſtbewußtſeyn hörte auf, Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, wenn es dieſen Unterſchied nicht in ſich hätte, aber es iſt kein räumlicher, kein zeitlicher, ſondern ein ewiger Unterſchied, ein tranſcendenter Unterſchied, ein geiſtiger Unterſchied, ein göttlicher Unterſchied, ein Unterſchied wie ihn Gott in ſich ſelbſt hat, ein Unterſchied, der den Menſchen zum Ebenbilde Gottes macht. Gewöhnlich ſtrebt man im Freiheitsdrang ſo ins Weite und ſucht dieſes oder jenes Gut, um ſich zu erfüllen und ſeine Sehnſucht zu ſtillen und hat das Gute, das ewige Gute oft ſo nahe. So iſt auch das Selbſtbewußtſeyn ein ſo unendliches, herrliches, ewiges Gut, eine volle Liebesgabe der ewigen Liebe, ein ewig werthvolles Gut, ohne welches alle andre Güter Koth und Aſche ſind, das erſte und jedem verſtändliche Zeichen, daß Gott den Menſchen zum Ebenbilde ſeiner ewigen Vollkommenheit, zum Träger und Organ ſeiner Güte und Liebe erkoren hat. Denn man verhehle es ſich nicht, daß in dem Selbſtbewußtſeyn uns ein vollkommnes Bild gegeben iſt von der göttlichen Dreieinigkeit. Zwar die ganze Natur iſt voll von Bildern von der

Natur Gottes, daß er ein dreieiniger Gott iſt, ein in ſich ewig lebendiger, liebevoller, ſich von ſich ſelbſt unterſcheidender und doch ewig bei ſich bleibender Gott iſt, die ganze Natur iſt voll von Bildern, die Zeugniſſe ſind ſeines Weſens, aber in den Naturexiſtenzen treten die Unterſchiede, deren Einheit das Leben ihrer Exiſtenz iſt, auseinander, ſie werden ſich äußerlich, zeitlich und räumlich getrennt und ihre Einheit iſt daher auch eine äußere Einheit, die Einheit der Nothwendigkeit. Die Sonne, die Planeten, Kometen und Monden bilden wohl ein Syſtem, ſie bilden nothwendige Glieder eines Ganzen und Ein Geſetz und Eine Regel bindet die unterſchiedenen Körper an einander, aber die Unterſchiede liegen räumlich auseinander. Der thieriſche Körper bildet ein lebendiges Ganze, die inwendige Sonne, die thieriſche Seele, durchleuchtet, bindet und hebt Alles auf und bringt es in den Fluß des Ganzen, aber dieſe Unterſchiede des thieriſchen Leibes, das Nervenſyſtem, das Muskelſyſtem und das Reproductionsſyſtem, dieſe drei Syſteme, die zur Einheit des thieriſchen Körpers verbunden ſind, ſind räumliche Exiſtenzen, liegen räumlich auseinander. Es hat ferner jede Naturexiſtenz ihre Entwicklungsgeſetze. Sie durchläuft Stufen. Dieſe Stufen ſind zuſammengehalten durch Ein Geſetz, durch Eine Regel; in ſo fern ſind dieſe Stufen Eins, aber ſie liegen doch räumlich außer einander, ſie folgen zeitlich auf einander, ihre Einheit iſt eine äußere, nothwendige, keine innere, ewige. Eine ſolche innige, ewige, tanſcendente, über Zeit und Raum unendlich hinausliegende, eine ſolche Zeit und Raum und alle Aeußerlichkeit und Endlichkeit negirende Einheit im Unterſchiede, und eine Unterſcheidung des Einen in ſich, iſt uns aber in dem Selbſtbewußtſeyn gegeben, der Ehre der menſchlichen Natur, dem Kennzeichen ihres Weſens, dem Erinnerungszeichen an das ewige Weſen, das zeit= und naturlos iſt und doch der Lenker der Natur und der Zeiten. Gott zu erkennen iſt des Menſchen höchſtes Glück, ſchönſter Lohn, einziger Beruf, vollkommenſte Thätigkeit, und Alles, was dazu

dient, iſt höchſter Zweck. Und das Selbſtbewußtſeyn iſt ein Zeichen, ein Bild des Unſichtbaren und ſeine Betrachtung hat daher auch ein religiöſes Intereſſe. In dem Selbſtbewußtſeyn aber haben wir ein dreieiniges Weſen, ſo klar und rein, ſo ideell und geiſtig, ſo lebendig und kräftig, ſo unendlich und unerſchöpflich, daß Alles, was die Natur ſonſt darbietet, dagegen verſchwindet.

Dreieinig iſt das Weſen des Selbſtbewußtſeyns. Denn man muß im Selbſtbewußtſeyn ein Dreifaches unterſcheiden, das doch auch nicht unterſchieden iſt, ein Unterſchied, der doch eben ſo gut keiner iſt, ein aufgehobner Unterſchied, eine abſolute Einheit, eine Einheit, die ſich trotz dem, daß ſie abſolut einfach iſt, ſich doch zu einem lebendigen Unterſchiede entfaltet und entwickelt. Denn im Selbſtbewußtſeyn iſt zu unterſcheiden das Ich, welches ſich des Andern bewußt iſt, das ſubjective Ich, und das Ich, deſſen ich mir bewußt bin, das objective Ich, und doch iſt das ſubjective Ich und das objective Ich nur ein Ich, das Ich, das eben ſo gut ſubjectiv als objectiv iſt und doch auch weder das eine noch das andere, weder ſubjectiv noch objectiv iſt. Dieſes Ich, das weder ſubjectiv noch objectiv iſt, ſondern beides in Einem, das iſt das Dritte. Das dritte Ich iſt dadurch von dem erſten und dem zweiten unterſchieden, daß es Beides iſt und daß es eben darum keins von beiden iſt, und obſchon das Ich ſubjectiv in ſich iſt und objectiv außer ſich und weder ſubjectiv noch objectiv, d. h. obſchon ſich drei Momente in dem Ich unterſcheiden, ſo iſt es doch nur Ein Ich, von dem ich rede, abſolute Einfachheit, abſolute Einheit, ungetrübte Klarheit, unendliche Durchſichtigkeit, aber eine Einheit und Einfachheit des Weſens, die den Unterſchied in ſich hat und erſt durch den Unterſchied lebendige Einheit wird.

Das Selbſtbewußtſeyn, dieſes ſich ſelbſt Gegenſtandſeyn, dieſes ſich von ſich ſelbſt Unterſcheiden, dieſes Beiſichſeyn iſt die Freiheit des menſchlichen Weſens. Jeder Na=

turgegenſtand iſt, er hat Seyn und tritt als Seyendes den andern Naturgegenſtänden gegenüber, er iſt aber nicht ſich ſelbſt ſein Seyn, er iſt nicht **in ſich**, er iſt nicht **bei ſich**. Die menſchliche Seele iſt zwar auch, ſie tritt auch der Natur und andern Menſchen als ein Seyendes gegenüber, und das iſt ihre Beſchränktheit, darin iſt ſie auch ein Natürliches und der Nothwendigkeit Unterworfenes, aber ſie iſt auch **bei ſich**, ſie hat in ſich ſelbſt ihr Seyn, ſie lebt in ſich ſelbſt, ſie faßt ſich ſelbſt und dies iſt ihr eigentliches Weſen, wodurch ſie über alle Naturnothwendigkeit hinausgeht, das iſt ihre Freiheit. Denn **Freiſeyn heißt in dem Andern bei ſich ſelbſt ſeyn.** Nur dann bin ich unfrei, wenn mir das Andere ein weſentlich Andres iſt und bleibt, wenn es mich zurückſtößt, wenn ich mich in demſelben nicht finden kann und es nicht in mir, wenn ich an dem Andern meine Schranke finde, die ich nicht überwinden kann. Kurz! Wenn meine **Exiſtenz** nur bis an das Andre reicht, nicht darüber hinaus, ſo bin ich unfrei. Beſchränktheit iſt Unfreiheit. Darum iſt aber der Menſch im Selbſtbewußtſeyn frei, denn das Andere, auf das er ſich hier bezieht, iſt er ſelbſt, das Andere, welches ihm ſein Object iſt, das iſt er ſelbſt, er bezieht ſich in dem Andern auf ſich, er iſt in dem Andern bei ſich, er lebt in ſich, denkt ſich ſelbſt, er iſt unendlich in ſich, denn das Andere, worin er ſein Ende hat, iſt er ſelbſt, er iſt ſein eignes Ende, ſeine eigne Schranke. Das heißt er hat kein Ende und keine Schranke. —

Was nun der Menſch in ſich ſelbſt iſt, Selbſtbewußtſeyn, Selbſtunterſcheidung, Selbſtbeſtimmung, Beiſichſeyn, Freiheit, was ſein Weſen iſt, das ſucht er zu verwirklichen. Obſchon frei in ſich, iſt er doch auch ein beſtimmtes Weſen und jeder andre Menſch und jeder Naturgegenſtand iſt ein andres Weſen. Die Welt iſt mir ein Object, worin ich mich ſelbſt zunächſt nicht erkenne und da es doch mein Weſen iſt, frei zu ſeyn, d. h. in dem Andern bei mir ſelbſt zu ſeyn, ſo beginnen die Prozeſſe, in denen ich mich mit der

objectiven Welt zuſammenſchließe, die Befreiungsprozeſſe. Frei macht ſich der Menſch in der Erkenntniß, frei macht er ſich in der Liebe, frei macht er ſich in jedem ſelbſtloſen Handeln. Frei bin ich und werde ich in der Erkenntniß, denn indem ich das Object erkenne, ſo faſſe ich es in ſeinem Weſen, ich faſſe es in dem Begriffe, welcher der Grund iſt von ſeiner Exiſtenz, ich finde mich ſelbſt in ihm, ich werde in ihm einheimiſch, ich aſſimilire mir es und mich ihm, ich gehe in der Erkenntniß mit dem Objecte zuſammen, es hört das erkannte Object auf, ein bloßes Object d. h. eine Schranke für mich zu ſeyn, es wird mir klar, ich durchdringe es mit meinem Geiſte, ich finde es als die Fortſetzung meines eignen Weſens, ich finde durch die Erkenntniß in dem Objecte Geiſt, d. h. daſſelbe, was ich ſelbſt bin, Geiſt von meinem Geiſte, Fleiſch von meinem Fleiſche, ich finde in der Erkenntniß, daß das Object ein Moment des Geiſtes iſt, daß ſich in ihm der Geiſt von irgend einer Seite realiſirt hat, ich finde, daß es ein Moment iſt auch von meinem Geiſte. So iſt denn die Erkenntniß eine Bethätigung, eine Bewährung, eine Verwirklichung der Freiheit, ein Prozeß, in welchem ſich der Begriff der Freiheit realiſirt, in welchem ihr Weſen zur Erſcheinung kommt, denn es wird durch die Erkenntniß mein Weſen, das ich in mir bin „Selbſtbewußtſeyn, Beziehung auf mich, Beimirſeyn“, auch außer mir wahr gemacht. Daſſelbe gilt für die Liebe. Sie iſt die Ergänzung der Erkenntniß. Die Erkenntniß geht auf das Allgemeine, ſie faßt das Einzelne als ein Allgemeines, in der Erſcheinung das Weſen, in der Wirklichkeit die Wahrheit, in der Natur den Geiſt, aber in der Liebe beziehe ich mich auf eine Perſon, auf ein Individuum. Aber auch die Liebe iſt ein Freiheitsprozeß, ein Prozeß, in welchem der Begriff der Freiheit ſich realiſirt. Zwei Menſchen, die als bloße individuelle Weſen ſich gegenüber treten, ſchließen ſich gegenſeitig aus, ſie beſchränken ſich gegenſeitig, einer findet an dem andern ſein Ende. Dieſe Schranke, die ſich zwei unterſchiedene Individuen gegenſeitig ſetzen, wird in

der Liebe durchbrochen. In der Liebe gebe ich mich auf, ich gebe mich dem Andern hin, ich finde mein Glück, meine Befriedigung, meine Freude in dem Andern und der Andere in mir. Keiner von den Liebenden iſt dem Andern eine Schranke mehr. Jeder greift über den Andern über, jeder findet ſich ſelbſt in dem Andern. Sie ſind wohl noch von einander unterſchieden, ſie ſind zwei Perſönlichkeiten, aber ſie ſind zuſammengegangen in Ein Weſen. Keins iſt mehr für ſich, ſondern nur in dem Andern und durch das Andere. Der Andere, den ich liebe, iſt mir kein bloßes Object mehr, keine Schranke, kein Ende meiner Perſönlichkeit, ſondern die Erfüllung meines Weſens, die Erweiterung und Ergänzung meines Daſeyns. Die Liebe iſt ein Sichwiederfinden in dem Andern, meine Perſönlichkeit findet in dem Geliebten ihre Darſtellung und Realität. Sie iſt alſo eine Realiſirung der Freiheit. Es iſt der auf die andre Perſon angewandte und an ihr zur Ausführung gebrachte Begriff der Freiheit. Freiheit im Allgemeinen iſt Beiſichſeyn in dem Andern, ein beſtimmter Fall dieſes Freiheitsbegriffes iſt die Liebe. In der Liebe bin ich in dem Andern bei mir. Der Andere iſt für mich kein Andres mehr, ſondern die Fülle meines eignen Weſens. Ich finde in dem Andern mich ſelbſt, ich liebe in dem Andern mich ſelbſt, ich fühle mich in ihm befriedigt und einheimiſch. Bevor ich den Menſchen liebe, ſo iſt er mir noch ein Anderes, ein Object, in der Liebe wird die Schranke, die mich von ihm als einem Objecte trennt, aufgehoben, ich gehe mit ihm zuſammen, ich einige mich ihm. Das iſt aber ſich realiſirende Freiheit. Die Beziehung auf ſich ſelbſt, dieſes Beiſichſeyn, was der Menſch ſeinem Weſen nach iſt, was er als Selbſtbewußtſeyn iſt, das bewährt ſich in der Liebe in Bezug auf die andere Perſon. Was in dem Selbſtbewußtſeyn noch ein bloß Inneres iſt, daß äußert ſich in der Liebe. — Darum iſt nur ein ſelbſtbewußtes Weſen der Liebe fähig und der Liebe bedürftig, weil nur ein ſelbſtbewußtes Weſen dieſe Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, die ſich in der Liebe bethä-

tigt. Die Thiere begatten ſich wohl, aber ſie lieben ſich nicht, ebenſo gewöhnt ſich wohl ein Thier an einen Menſchen und hängt ihm an, aber es kann den Menſchen nicht lieben, eben ſo wenig kann ein Menſch ein Thier lieben und ebenſo wenig einen Menſchen wie ein Thier, oder er ſinkt in thieriſche Rohheit herunter. Die Liebe iſt das Freiheitsband zwiſchen ſelbſtbewußten Weſen. Sie modificirt ſich wohl mannigfaltig und zeigt die Fülle ihres Weſens und die Unendlichkeit ihrer Macht und Kraft in der Menge der Verhältniſſe, in denen ſie ſich unter Menſchen darſtellt. Anders iſt das Verhältniß des Bräutigams und der Braut, als zwiſchen Eheleuten, anders verhält ſich der Bruder zur Schweſter als der Vater zur Tochter, anders iſt die Freundſchaft. Allen liegt der Begriff der Liebe zu Grunde und der allgemeine Begriff der Liebe beſondert ſich in dieſen und vielen andern Verhältniſſen, aber die abſolute Grundlage aller dieſer Verhältniſſe iſt die Beziehung des ſelbſtbewußten Weſens auf ſich ſelbſt. Ich bin ein ſelbſtbewußtes Weſen und der andere Menſch iſt auch ein ſelbſtbewußtes Weſen und ſo iſt er daſſelbe, was ich ſelbſt bin und ich bin, was er iſt. Ich finde in ihm mich ſelbſt und er ſich in mir, ich bin in ihm bei mir ſelbſt, in ihm bin ich in mir, er iſt wohl ein Object von mir, aber das Object iſt daſſelbe, was ich bin, was meine Ehre, mein Glück, mein Vorzug iſt, das iſt auch ſeine Ehre, ſein Glück, ſein Vorzug. Und dieſes Glück, Ehre, Vorzug iſt das Selbſtbewußtſeyn. Wäre der Andere nicht Selbſtbewußtſeyn, ich könnte ihn nicht lieben, und andrerſeits reicht die Vorausſetzung, daß einer Selbſtbewußtſeyn iſt, hin, um ihn zu lieben. Das iſt der reine Begriff der Menſchenliebe, ich kann und ſoll einen andern lieben, weil er Menſch iſt d. h. weil er ein freies, ſelbſtbewußtes Weſen iſt. Dieſer reine Begriff der Liebe iſt der Menſchheit erſt durch Chriſtum eröffnet worden und das hängt damit zuſammen oder iſt vielmehr daſſelbe, daß das Chriſtenthum Gott als Geiſt faßt und den Menſchen als Gottes Ebenbild, d. h. auch als Geiſt, als freies, ſich auf ſich

beziehendes, ſich zum Gegenſtande habendes, in dem Andern bei ſich ſelbſt ſeyendes Weſen.

Der iſt ein vollkommner Chriſt, der den Menſchen ſchlechthin liebt, weil er Menſch iſt, der den Andern liebt, weil er ſelbſtbewußt iſt, denn er hat dieſe reine Kategorie der Freiheit ergriffen, er liebt die Freiheit ſchlechthin unabhängig von allen ihren einzelnen Beſtimmtheiten, beſonders unabhängig von allen ſinnlichen Beſtimmtheiten. In einem ſolchen Menſchen, der nicht nur dieſen oder jenen Menſchen liebt wegen beſonderer Qualitäten, ſondern alle Menſchen, den Menſchen ſchlechthin wegen ſeiner Grundqualität, daß er Freiheit iſt, der Menſch iſt wirklich frei, in ihm iſt die Freiheit ſelbſt nicht eine einzelne Laune, ſondern Grundbeſtimmung des ganzen Weſens geworden.

Wie ſehr Erkenntniß der Wahrheit und die Liebe Acte der Freiheit ſind, ſieht man denn auch aus der Harmonie des Daſeyns, in die ſie den Geiſt verſetzen. Nichts iſt in der Welt, was die menſchliche Seele friedevoll, klar, frei, ſelig, ruhig, durch und durch harmoniſch macht und ſie mit einer Fülle der Freude erfüllt, als die Erkenntniß der Wahrheit und die Liebe und ihre Uebung. In ihnen verhalte ich mich meinem Weſen gemäß. In der Liebe und in der Erkenntniß erhebe ich mich über die harte Naturnothwendigkeit, ein bloßes Individuum zu ſeyn, ich dringe empor über Natur, Raum, Zeit und Endlichkeit und erhebe mich in das Reich der ewigen Freiheit, in das Reich Gottes. Die Liebe aber iſt mit dieſer Seligkeit und Freude und die Erkenntniß mit dieſer Klarheit und Heiterkeit, beide mit dieſer Freiheit und Harmonie des Lebens verbunden, weil ſie beide nichts anderes ſind als die thätige Freiheit ſelbſt, als Realität der Freiheit, als Aeußerungen des Weſens der Freiheit, in dem Andern bei ſich ſelbſt zu ſeyn und in dem Andern ſich zu ſich ſelbſt zu verhalten. —

Es liegt in dieſem Begriffe der Freiheit „in dem Andern bei ſich zu ſeyn“ unmittelbar die Folgerung, daß die

Freiheit nur als abſolut real gedacht werden kann. Eine Freiheit, die nur ideell wäre und nicht alle Realität in ſich faßte, wäre keine Freiheit. Denn eine ſolche Freiheit, die etwas Reales ſich gegenüber hätte oder nicht alles Reale in ſich hätte, wäre nur eine Seite des Gegenſatzes, nicht das volle unendliche Leben, ſie hätte an dem Andern, das ſie nicht in ſich hätte, ihre Schranke, ſie wäre alſo in dem Andern nicht bei ſich, ſondern bei einem Andern, bei einem Objecte, d. h. ſie widerſpräche dem Begriffe der Freiheit, in dem Andern nicht bei einem Andern, ſondern bei ſich ſelbſt zu ſeyn, ſie wäre alſo keine Freiheit. Die Freiheit kann alſo ihrem eigenen Begriffe zu Folge nur als abſolut reale, als abſolut realiſirte gedacht werden. In ihrem eigenen Begriffe liegt ihre abſolute Realität. Sie kann nur gedacht werden als unendliche Wirklichkeit. Hätte ſie irgend ein Ende, ſey es ein Ende im Raum oder ein Ende in der Zeit — ein Anfang oder ein Ende — oder ein ideelles Ende, ein Ende im Gedanken, im Bewußtſeyn, ſo begänne in dieſem Ende ein Anderes, als ſie ſelbſt iſt, ſie wäre endlich, hätte eine Schranke, ein Anderes, das ſie nicht ſelbſt wäre, hörte alſo auf Freiheit zu ſeyn. Es iſt alſo klar, daß die Freiheit ihrem Begriffe nach nur als eine abſolut reale, alle Realität in ſich faſſende und hervorbringende, als abſolut realiſirte, als unendliche, als abſolut ſchrankenloſe gedacht werden kann. Der Gedanke der Freiheit involvirt unmittelbar ihre unendliche Realität. Darum aber exiſtirt die Freiheit ihrem unendlichen Begriffe nach nicht im einzelnen Menſchen als ſolchen. Der Menſch iſt im Selbſtbewußtſeyn frei, weil er im Selbſtbewußtſeyn in ſich iſt, bei ſich iſt, ſich zu ſich ſelbſt verhält, ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, aber er iſt frei nur in ſich. Das Selbſtbewußtſeyn iſt nur erſt der reine Begriff der Freiheit und eben weil dieſer reine Begriff ſich ſelbſt widerſpricht ohne unendliche Realität, weil die Freiheit als eine blos innerliche aufhört zu ſeyn, was ſie heißt, daher eben entſteht im Menſchen der unendliche

10 *

Trieb nach Freiheit. Der innerliche Begriff der Freiheit drängt ſich nach Offenbarung, weil er erſt dadurch ſich ſelbſt entſpricht. Daher kommt der unendliche Trieb in jedem Menſchen nach Freiheit, jeder ſucht dieſe innere Unendlichkeit der Freiheit, die Unendlichkeit des Selbſtbewußtſeyns zu einer realen Unendlichkeit zu erheben, er ſucht das innere Selbſtbewußtſeyn zu einem unendlichen Selbſtbewußtſeyn zu machen.

Daraus entſpringt die geiſtige Thätigkeit des Menſchen, eine Thätigkeit, die ihn nie ruhen und raſten läßt. Daher kommen, wie ich das oben weiter ausgeführt habe, die Liebe, die Erkenntniß, daher alle andere höhere geiſtige, den Menſchen adelnde, erhebende und in das reine Gebiet der Unendlichkeit verſetzende Thätigkeiten. In jeder ſolchen Thätigkeit, in welcher der Menſch über ſich, ſeine Subjectivität, ſein ſubjectives Selbſtbewußtſeyn hinausgeht und ſich mit einem Gegenſtande ſo zuſammenſchließt, daß er ſich in dem Objecte findet und das Object in ſich, in allen ſolchen Thätigkeiten gewinnt der Begriff der Freiheit in ihm Realität, in ſolchen Momenten tritt der unendliche göttliche, lebendige Begriff der Freiheit in dem Menſchen, dem dieſe Thätigkeit angehört oder vielmehr der dieſer Thätigkeit angehört, in Exiſtenz. Das ſind die wahrhaft göttlichen, ewigen, unendlichen Momente des menſchlichen Daſeyns, weil in ihnen der Begriff der Freiheit ſich realiſirt. Aber die Arbeit beginnt immer wieder vom Friſchen. Kaum habe ich mir ein Object aſſimilirt oder mich ihm, ſo liegt unmittelbar eine andre Welt von Objecten vor mir. Kaum habe ich die Freiheit errungen, ſo ſehe ich ſogleich, daß ſie doch auch noch zu erringen bleibt.

Der Menſch hebt fortwährend die Schranken der Endlichkeit, die ihm als einem Individuum geſtellt ſind, auf in der Erkenntniß, in der Liebe, in jeder ſelbſtloſen Thätigkeit, und macht ſich in dieſen ewigen Acten und Thätigkeiten frei; aber immer erzeugt ſich dieſe Schranke von Neuem und je mehr er erkennt, deſto größer erſcheint ihm das Gebiet des Unerkannten, je mehr er liebt, deſto ſchwächer findet er ſeine

Liebe, je mehr er thätig iſt, deſto mehr ſieht er, daß doch alle ſeine Thätigkeit ſo gering, ſo im Ganzen verſchwindend iſt. Ich verfalle den Augenblick, daß ich aufhöre mich der unendlichen Thätigkeit des Erkennens, des Liebens, des Dichtens und Trachtens hinzugeben, in die tiefſte Unfreiheit, Freiheit iſt für den Menſchen nur in den genannten göttlichen Prozeſſen. Aber dem Menſchen bleibt doch trotz dem die Freiheit auch nie unvollendet. Die Befreiung iſt für mich, ſo lange ich wenigſtens in den Schranken des räumlichen und zeitlichen Daſeyns ſtehe, eine fortgehende, ſich ewig wiederholende, ſich immer fortſetzende. Die Objectivität bleibt, ſo ſehr ich ſie aufhebe, die Schranke erzeugt ſich von Neuem, ſo ſehr ich ſie vernichte. Mit andern Worten: die Freiheit bleibt in dem einzelnen Menſchen ein Poſtulat der Vernunft. Es iſt eine Forderung, die zwar in Einem fort erfüllt wird, aber doch auch in Einem fort eine bloße Forderung bleibt. Ja es ſcheint, als wenn mit dem zunehmenden Alter die Forderung der Freiheit größer würde, als ihre Realität. Ich finde mich beſchränkt und hebe die Schranke auf und mache mich durch die Aufhebung der Schranke frei und unendlich, doch gleich bin ich wieder beſchränkt und ich arbeite von Neuem, mich in dem Andern zu finden, ſo geht es fort bis in das Unendliche. Es zeigt ſich hier der unendliche Prozeß, die ſchlechte Unendlichkeit, und wollte der Menſch hierbei ſtehen bleiben, ſo würde er das Leben wirklich überdrüſſig bekommen, es müßte ihn wahrhaft unfrei machen, daß die Freiheit, ſo ſehr ſie von Stufe zu Stufe realiſirt wird, doch ewig nicht realiſirt bleibt. Es kommt in dieſem unendlichen Prozeſſe des Lebens, der Thätigkeit, des Erkennens des Menſchen eben ſo ſehr ſeine Unfreiheit als ſeine Freiheit zu Tage, es offenbart ſich hier eben ſo ſehr die Nichtrealität der Freiheit als ihre Realität und der Wechſel der Freiheit und der Unfreiheit.

So ſehr ich aber in dieſem Wechſel zwiſchen dem Freien und dem Unfreien, zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen, der Schranke und der Aufhebung der Schranke mich bewege,

ſo ſehr habe ich das Bewußtſeyn, daß der Wechſel zwiſchen dem Freien und dem Unfreien nicht die abſolute Freiheit iſt. Ich habe dieſes Bewußtſeyn kraft meines Selbſtbewußtſeyns, in welchem die reine Beziehung auf ſich, dieſes klare Beiſichſeyn in dem Andern, die Freiheit innerlich exiſtirt. Darum werde ich kraft meiner eignen Beſtimmung zur Freiheit, kraft meiner eignen ewigen Natur über dieſen Wechſel hinausgetrieben in ein Gebiet, wo kein Wechſel ſtatt findet, kein Leid, kein Geſchrei, kein Werden, keine Sehnſucht, kein Streben, in das Gebiet der wahrhaften Unendlichkeit, der vollkommnen Freiheit, der unendlichen Liebe, der abſoluten Freude und ewigen Genugſamkeit, aus dem Gebiete des endlichen Geiſtes in das des unendlichen, des wahrhaft unendlichen, alle Realität in ſich befaſſenden, aus ſich erzeugenden, ſich in ihr nur auf ſich beziehenden Weſens, aus dem Gebiete der menſchlichen Geſchichte in das Gebiet der Ewigkeit Gottes. —

„Wahrhaftiges Leben und wahrhafte Selbſtändigkeit, unendliche Freiheit und ſelbſtgenügende Seligkeit iſt nur in Gott. Der mit dem Odem ſeines Mundes uns belebt, iſt ein Genügen in ſich ſelbſt und hat das Leben aus ſich: was wir ſind, ſind wir durch unſer Verhältniß zu ihm; in ihm ſich zu fühlen iſt Seligkeit, dieſes Gefühls zu entbehren, iſt Schmerzgefühl. Denn Gott iſt das univerſelle Selbſt, das allgemeine Selbſt, das nie gegen Anderes als Object ſich verhält, die allgemeine Perſönlichkeit, die ſich Allem mittheilt, der allgemeine Geiſt, der Alles in ſich umfaßt. Der Menſch aber hat nur Theil an dieſer Genugſamkeit, ſo fern er in Gott ſich verhält, er denkt unendliche göttliche Gedanken, wenn er ſich ſo in Gott verhält, wie Gott ſich in ſich ſelbſt verhält, als der Gedanke ſeiner ſelbſt.“ —

Gott iſt der abſolut Freie, die abſolute Freiheit, und der Menſch iſt nur frei, wenn er von ſich und allem Menſchlichen abſieht, ſich über alles Zeitliche, Endliche, Menſchliche erhebt und Gott denkt, dann denkt er die Freiheit und iſt ſelbſt frei. Die Bibel gibt von Gott mehrere Beſtimmun-

gen, die alle der volle Ausdruck ſeines ewigen unendlichen Weſens ſind, ſie kehren aber alle in die Eine zurück, daß Gott die abſolute Freiheit iſt, das abſolute in dem Andern bei ſich ſelbſt ſeyende, ſich in dem Andern auf ſich beziehende Weſen. Was das Chriſtenthum auch von Gott ſagt, Alles kömmt auf das Eine zurück, daß Gott das ewig in ſich ſelbſt zurückkehrende, ewig bei ſich ſeyende, ewig zu ſich ſelbſt ſich verhaltende, ewig ſich ſelbſt zum Gegenſtand habende, in dem Andern ewig ſich ſelbſt wiſſende, ſich ſelbſt habende, ſich ſelbſt ſetzende d. h. das unendlich freie Weſen iſt.

Gott iſt der Schöpfer Himmels und der Erden, d. h. alles Wirkliche iſt nur aus ihm, nur die Realität ſeines Willens, die Darſtellung ſeiner Vernunft. Er iſt Erlöſer, er läßt die Geiſter, die ſich von ihm getrennt haben, nicht außer ſich, er führt ſie ewig zu ſich ſelbſt zurück und zeigt ſich in der ewigen Erlöſung als der ewig in ſich ſelbſt Befriedigte, Verſöhnte, der alſo außer ſich nichts Unbefriedigtes, nichts Unverſöhntes dulden kann und duldet.

Gott iſt der Allgegenwärtige, der abſolut Gegenwärtige, d. h. es iſt nichts außer ihm, nichts iſt ihm ein bloßes Object, ſondern Alles iſt in ihm und er iſt in Allem, in ihm leben, weben und ſind wir und er lebt und webt und iſt in uns Allen und iſt doch ewig nur in ſich.

Gott iſt die Liebe. Auch dieſe vollkommne und troſtreiche, friedegebende und erlöſende Beſtimmung Gottes iſt in jener enthalten, daß er abſolute Freiheit iſt. Gott iſt die Liebe, weil er ſich ſelbſt in einem Andern, dem Gottmenſchen, zum ewigen Gegenſtande ſeines Wohlgefallens hat und in dem ewigen Gegenſtande ſeiner in ſich iſt, ſich zu ſich ſelbſt verhält, ſich ſelbſt erkennt, an dem ewigen Gegenſtande ſeiner Liebe ſich an ſich ſelbſt freut, ſich ſelbſt dargeſtellt ſieht. Gott iſt die Liebe, weil er einen abſolut vollkommnen Gegenſtand hat und in dieſem ſich ſelbſt hat, kennt, in dieſem in ſich ſelbſt iſt, mit dieſem abſolut Eins iſt im Geiſt der Liebe — Gott iſt als Liebe dreieinig! Subject der Liebe — Vater, Ob-

ject der Liebe — Sohn und doch ſowohl Subject als Object und weder Subject noch Object, keins von Allem und Alles in Allem — Geiſt.

Zu dieſen und andern Beſtimmungen, die doch nur Ein und dieſelbe Beſtimmung ſind, kann nur noch dieſe hinzugefügt werden: Gott iſt die abſolute Freiheit und indem der Menſch alſo ſo ſehnſüchtig die Freiheit ſucht, ſo ſucht er Gott und indem er ſie findet, ſo findet er Gott und indem er frei iſt, ſo iſt er in Gott und Gott iſt in ihm, und er ſuchet die Freiheit und findet ſie und iſt frei, weil er die abſolute Beſtimmung hat, Eins zu ſeyn mit Gott und begriffen zu ſeyn in Gott, dem ewig und vollkommen realiſirten Begriffe der Freiheit.

Halle, gedruckt bei Wilhelm Plötz.

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 754 058

BL48
.D32

Deinhardt, Johann H

Beiträge zur relig-
iosen erkenntniss

6622

BL48
.D32

6622

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 754 058